عزالدولة سعد بن كمّونة البغدادى

الكاشف

(الجديد فى الحكمة)

تصحيح وتحقيق حامد ناجى اصفهانى

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران


مَكْتَبَةُ
لِسَانِ العَرَب
رابط بديل
lisanerab.com
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

سلسلهٔ متون و مطالعات فلسفي و کلامي

۸

زیر نظر:

زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی،
نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سیّد محمود یوسف ثانی

انتشارات:
مؤسسهٔ پژوهشي حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین ـ آلمان

الكاشف

(الجديد في الحكمة)

تأليف

عزّالدولة سعد بن كمّونة البغدادي

(ابن كمّونة)

تصحيح وتحقيق

حامد ناجى أصفهانى

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

Freie Universität Berlin

مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران — مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

الكاشف (الجديد في الحكمة)
تأليف عزّالدولة سعد بن كمّونة البغدادي (ابن كمّونة)
تصحيح و تحقيق: حامد ناجي اصفهاني

چاپ اول: ۱۳۸۷
شمارگان: ۱۰۰۰
چاپ: چاپخانه شمشاد
صحافی: مهرآیین
قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال

حق چاپ و نشر برای مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران محفوظ است

سرشناسه	:	ابن کمّونه، سعد بن منصور، - ۶۸۳ ق.
عنوان و نام پدیدآور	:	الکاشف (الجدید فی‌الحکمة) / تألیف عزّالدولة سعد بن کمّونة البغدادی؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:	پنجاه و یک، ۵۶۱ ص
شابک	:	ISBN: 964-8036-51-0
وضعیت فهرستنویسی	:	فیپا.
یادداشت	:	عربی.
موضوع	:	منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	فلسفهٔ اسلامی.
موضوع	:	مشائیان.
موضوع	:	خداشناسی.
موضوع	:	علوم طبیعی.
شناسه افزوده	:	ناجی اصفهانی، حامد ۱۳۴۵ - ، محقق.
شناسه افزوده	:	مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
ردەبندی کنگره	:	BBR ۸۰۲/ک۲ ۱۳۸۷
ردەبندی دیویی	:	۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی	:	۱۳۲۷۱۲۲

فهرست اجمالی

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com رابط بديل

هو الحکیم

الحمد لواهب الحکمة والعقل و الصلاة علی النبی و الأهل

سیر تفکّر و اندیشه، هماره در تاریخ بشری از فراز و نشیب‌های بسیاری برخوردار بوده که در شناسایی آن، بازشناسی مسائل تاریخی و اجتماعی و سیاسی از اهمیت به سزایی برخوردار است؛ اما آنچه از خلال تمامی آن روشن می‌گردد، این است که تغییر نظام‌های سیاسی و اجتماعی، در بالندگی تفکّر و همین طور در رکود آن مؤثر بوده‌اند؛ در جهان اسلام نیز تغییر دولت امویان به عباسیان و اضمحلال حکومت دراز دامن عباسیان، زوال حکومت گورکانیان، و... نقطه عطف‌هایی مهمّ در اندیشه اسلامی بوده‌اند؛ در این میان زوال حکومت استبدادی عباسیان در جهان اسلام، و استیلای مغولان بودایی، بستری بسیار مناسب را در نواندیشی تفکّر پیشین به همراه داشت، از سویی با ریاست علمی خواجه نصیرالدین طوسی و قدرت علمی علّامه یوسف بن مطهر حلّی مبانی فکری شیعه استوارتر گشت، و از سوی دیگر عدم تعلّقِ خاطرِ حُکّام مغول به اسلام، بستر مناسبی را برای عرضهٔ آراء سایر ادیان به همراه داشت.

یکی از متفکّرانی که درین بستر، فرصت عرضهٔ وجود یافت، عزّ الدولة بن کَمّونة بود.[1] وی در پی نگاشتن کتاب تنقیح الابحاث در اثبات حقّانیت دین یهود ازیک سو اعتبار اجتماعی خود را در جامعهٔ مسلمانان از دست داد ـ اگر چه نام وی در تاریخ قرین بدین اثر باقی ماند ـ و از سوی دیگر نام وی در اندیشهٔ اسلامی به عنوان یک شخصیت شبهه انداز برجای ماند. ابن‌فوطی از هم‌عصران وی پس از

---

۱) در اوایل حکومت مغولان در بغداد، تعداد بسیاری از یهود مناصب حکومتی را اشغال کردند.

گزارش شورش مردم علیه وی و کتابش گوید: «فأمر الشحنة بالنداء في بغداد بالمباكرة في غد إلى ظاهر السور لإحراق ابن كمّونة، فسكن العوام، و لم يتجدد بعد ذلک له ذکر. و أمّا ابن‌کمّونة فانّه وضع في صندوق مجلّد و حمل إلى حلّة و كان ولده كاتباً بها، فأقام أياماً و توفّى هناک».[1]

و شاید از همین رو بود که از سر دلسوزی و یا از سر انتحال آثار کمّونة بعینه در آثار پاره‌ای از دانشیان عصر او انعکاس یافت، تا بدان جا که در مدرسهٔ شیراز، توسّط فیلسوفانی چون ملّا جلال‌الدین دوانی؛ و در مکتب فلسفی اُصفهان توسّط میرداماد و میر سید احمد علوی عاملی دوباره اشاراتی به آثار وی شد.

در هر حال آنچه در این میان اهمّیت بسزایی دارد، توجّه به دو نکته است:

۱ـ آثار ابن‌کمّونة به استثنای تنقیح الابحاث[2] و رساله اختلاف بین ربّانیون و قرائیون، یکی از حلقه‌های واسطهٔ فلسفی در طول تفکّر اسلامی است، زیرا به واسطهٔ رسائل الشجرة الإلهیة[3] شهرزوری و درّة التاج[4] قطب‌الدین شیرازی مضامین آن مورد توجّه قرار گرفته است.

۲ـ نگارش‌هایِ ابن‌کمّونة برخلاف سایر آثار فیلسوفان یهودی ـ چون کتاب جامع یوسف بصیر که متأثّر از اندیشهٔ معتزلی و یا سرچشمه حیات سلیمان بن جبیرول که متأثّر از اندیشهٔ نوافلاطونی می‌باشد ـ متأثّر از اندیشهٔ ابن‌سینایی است، و به واسطهٔ آشنایی ابن‌کمّونة با آثار شیخ اشراق، گاه و بی‌گاه با اشارات اشراقی همراه می‌باشد که در مجموع با یک تذبذب اندیشه و حسن نوآوری توأم است؛ ولی به یقین، از سویی آثار وی گویای یک اصالت فکری همچون المعتبر ابوالبرکات بغدادی یهودی الاصل نیست، و از سوی دیگر این آثار، بسان آثار

---

۱) الحوادث الجامعة و التجارب النافعة / ۴۴۱.

۲) پیش از ابن‌کمّونة، سعد یا گائون در رسالهٔ کتاب عقاید و آراء به نقد مسیحیت، اسلام، و زردشت پرداخته است.

۳) این اثر در بسیاری از موارد ناظر به شرح تلویحات ابن‌کمّونة است.

۴) بخش هایی از این اثر چنانچه خواهد آمد، ترجمه الکاشف است.

ابن‌عذرا و ابن‌میمون در تفکر یهود کارساز نبوده است، و صرفاً باید آثاری همچون الکاشف ابن‌کمّونة را قرائتی مجدّد از تفکّر سینوی دانست.

امّا سوگمندانه درین مقام باید اظهار داشت که به واسطه عدم چاپ آثار فلسفی ما بین ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و یا چاپ‌های نا استوار موجود متفکّران این دوران همچون فخرالدین رازی، بازشناسی سیر اندیشه در این میان میسّر نیست، لذا امید است که با گام‌های تحقیقی مؤثّری در آینده، بتوان تصوّری درست از اصالت فکری دانشمندان این اعصار و منابع فکری ابن‌کمّونة به دست آورد.

درین مقام جهت پرهیز از اطناب سخن، به گذری کوتاه در زندگی و آثار ابن‌کمّونة بسنده کرده، و سپس به معرّفی الکاشف خواهیم پرداخت.

■ زندگانی:[1]

عزّالدوله أبو الرضا سعد بن نجم الدولة منصور بن سعد بن الحسن بن هبة اللّه بن کَمّونة[2] الاسرائیلی البغدادی، مشهور به ابن‌کمّونة از متفکران سدهٔ هفتم هجری است. وی در خانواده‌ای یهودی در بغداد زاده شد، و به واسطهٔ اقتضائات عصری خود به فراگیری دانش‌های متداول پرداخت.

در پی سقوط خلافت عباسی در بغداد به سال ٦٥٦ ق، و حکمرانی مغولان شمنی مشرب، یهودیان موفّق به رشد، در مناصب حکومتی شدند، تا بدان جا که ابن‌کمّونة[3] و فرزندش[4] متکفّل بعضی از مناصب دولتی شدند.

---

۱) جهت تفصیل زندگی وی بنگرید: مقدمهٔ علی نقی منزوی بر تنقیح الأبحاث / ۱ـ۱۰، مقدمّه انسیه برخواه بر ازلیة النفس / ۱۳ـ۱٦ و اثر متتبّعانه زابینه اشمیتکه و رضا پور جوادی با نام: *A Jewish philosopher of Baghdad* که از این به بعد با نام فیلسوفی یهودی از بغداد از آن تعبیر می‌شود.

۲) کمّونة به فتح کاف درلغت عرب به معنی گیاه زیره است.

۳) ابن‌کمّونة در مقدمهٔ الکاشف به صراحت از مناصب دنیوی خود سخن گفته است.

٤) فرزند وی والی حلّه که از مناطق شیعه بود گردید.

در میان تراجم جز اشارات گذرایی به زندگی او چیزی وجود ندارد. و قدیمی‌ترین سندی که از وی سخن گفته الحوادث الجامعة و تلخیص مجمع الآداب في معجم الألقاب[1] ابن‌فوطی است، افزون بر این دو کتاب، پاره‌ای از اشارات متنی در خلال آثار ابن‌کمّونة به چشم می‌خورد[2]، که اشاره‌ای گذرا بر آن خواهیم کرد.

سیر تدوین آثار تاریخ دار وی به شرح زیر است:

تقریب المحجة و تهذیب الحجّة، ذی الحجة ٦٥٧ ق.

حواشی بر کتاب المعالم فی اصولین فخر رازی، پیش از ٦٦٧ ق.

انجام بردن شرح تلویحات سهروردی، اوایل ٦٦٧ ق.

گزیده تلخیص المحصل، ذی القعدة ٦٧٠ ق.

شرح الاصول و الجمل من مهمّات العلم و العمل، ٢٨ شعبان ٦٧١ ق.

تلخیص لباب المنطق، ذی القعدة ٦٧٥ ق.

الكاشف، ١٦ ذی القعدة ٦٧٦ ق.

الكلمات الوجیزة، حدود قبل از شعبان ٦٧٨ ق.

گزیدهٔ زبدة النقد و لباب الكشف، ٦٧٩ ق.

تنقیح الأبحاث، جمادی الثانی ٦٧٩ ق.

رسالة في الكلام، ذی القعدة ٦٧٩ ق.

درین میان باید خاطر نشان ساخت که صاحب الحوادث الجامعة با وی، در سال ٦٧٩ در مدرسهٔ نظامیه بغداد ملاقات کرده، و در ذیل حوادث سال ٦٨٣ ق[3] گزارش شورش مردم بر علیه نگارش تنقیح الابحاث، و اختفای وی در حلّه به نزد فرزندش، و سرانجام مرگش را گزارش کرده است.

---

١) مصدر ج ١٥٩/٤.

٢) ابن‌کمّونة در پایان الكلمات الوجیزة / ١٨٤ علی رغم ادعای بعضی از تراجم به چشم پزشک بودن او به ضعیفی چشم خود اشاره می‌کند، و گوید: «و لو لا ضعف بخاری في البصر یمنع من كثرة الكتابة و طول المطالعة و موانع أخرى بسطت الكلام بزیادة مسائل و براهین دقیقة ذكرتها في غیر هذه الرسالة».

٣) الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المائة السابعة / ٤٤١

بنابراین با توجّه به تاریخ تألیف اولین نگارش ابن‌کمّونة، وی در موقع مرگ، در حدود پنجاه سال عمر داشته است.

جنجالی‌ترین اثر ابن‌کمّونة که در اواخر عمر وی نگاشته شده، همان تنقیح الابحاث است. وی این کتاب را در چهار باب نگاشته:

باب اوّل: در حقیقت نبوت و مباحث متعلّق به آن.

باب دوّم: در ذکر ادله یهود بر حقّانیت خود.

باب سوّم: در ذکر ادلهٔ نصاری بر حقانیت خود.

باب چهارم: در ذکر عقیده اهل اسلام بر حقانیت خود.

وی در طول بحث، سرانجام بحث را به نفع یهود، خاتمه داده است، و لذا مجموعه‌ای از شبهات را فرا روی مسیحیان و مسلمانان وانهاده است.

بر اساس مقدّمهٔ استاد علی نقی منزوی در نشر خود بر این کتاب، به پنج دلیل این نگاشته را ، یا اثری تکمیل شده توسّط ابن‌کمّونة دانسته و یا ابن‌کمّونة را از مباشران تحریر آن قلمداد نموده است.[1]

و امّا بر خلاف مدّعای کتاب تنقیح الأبحاث دو سند، دالّ بر اسلام آوردن وی در اواخر عمر است:

۱ـ در آخر نسخهٔ الکاشف (الجدید في الحکمة)، کوپرلو ۱۶۱۲، نگاشته عبد العزیز بن ابراهیم بن الخیمی الماردینی در ۶۹۱ ق آمده است: «الکتاب الملقّب بالجدید للشیخ الأجل العالم الکامل عزّ الدولة بن کمونة... بل أسلم قبل موته و صنّف کتاب افحام الیهود، بیّن فیه فضائحهم و کذبهم و مکابراتهم فی الحق و إفراطهم علی اللّه».

۲ـ در پشت نسخهٔ المطالب المهمّة، آستان قدس، ش ۹۰۱[2] آمده: «هذا الکتاب تصنیف الشیخ المحقّق المفتی عز الدولة سعد بن الحسن... بن هبة اللّه بن کمّونة الذی صار علی مذهب الامامیة أخیراً و مات علیه».

---

۱) تنقیح الأبحاث ۳۷ـ۴۳.
۲) فهرست آستان قدس ج ۲۳۵/۴.

درین جا سه نکته بایسته ذکر است:

۱ـ کتاب افحام الیهود از آنِ سموئیل مغربی یهودی است که مسلمان شده نه ابن‌کمّونة.

۲ـ نسخه‌های موجود از آثار ابن‌کمّونة همچون الکاشف در بردارندهٔ خطبه‌ها و بعضاً انهاءاتی است که گویای مسلمان بودن و شیعه بودن وی می‌باشد، و دقیقاً به همین واسطه مرحوم آقا بزرگ تهرانی، آثار وی را در الذریعة[۱] گزارش کرده است.

۳ـ متن تنقیح الأبحاث درایت و استدلالی بر یهودی بودن ابن کمّونة است که نمی‌توان با روایاتی از این گونه ردّ کرد، و لذا باید گفت آنچه در خود آثار ابن‌کمّونة آمده یا باید بر حسب تقیه باشد و یا بر اثر مداخلهٔ نسّاخ جهت از بین نرفتن آثار وی.

البته لازم به ذکر است که بنابر گفتهٔ خود ابن‌کمّونة، اطلاعات وی از شریعت یهود اندک بوده است، وی در مقدّمهٔ رساله إختلاف بین ربانیون و قرائیون گوید: «حرّرت البیانات و الجوابات مع قلّة معرفتی بجزئیات الشریعة».

از دوران تحصیل ابن‌کمّونة اطلاعی در دست نیست، جز آن که بر اساس گزیده‌های بر جای مانده از وی و آثارش می‌توان دریافت که با آثار ابوریحان بیرونی، ابن‌سینا، نجم‌الدین کاتبی، نجم‌الدین نخجوانی، مؤیدالدین عرضی، ابن‌مسکویه، ابوالبرکات بغدادی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، فخرالدین رازی، إثیرالدین ابهری و ابن میمون مأنوس بوده است. با توجّه به نگاشته‌های خود ابن‌کمّونة دو نکته زیر قابل استنباط می‌باشد:

۱ـ در جایی گوید: «استفاد العبد المخلص سعد بن کمّونة من مجلس مولانا علامة العالم ملک العلماء قدوة الفضلاء... مفتی القرون، جامع العلوم، نجم الدولة و الحق و الدین أدام اللّه أیّام إمامته و أمتع اهل العالم بطول حیاته...» که به ظاهر دلالت بر استفادهٔ وی از نجم الدین کاتبی است.[۲]

---

۱) ر.ک: الذریعة ج ۲ /۲۸۶، ج ٤ / ٤٦٠ و... ۲) تنقیح الأبحاث / ۹.

۲ـ و در جایی دیگر گوید: «فهذا ما حکاه هذا الفاضل [ابن‌مسکویه] عن افلاطون في الکتاب المذکور [الفوز الأصغر] و لست أفهمه کما ینبغی، و لعلّهم قد شرحوا ذلک بما تبیّن به صحّة مقدماته و صدق نتیجته، الّا أنی لکونی لم آخذ علم الفلسفة عن معلّم».[1]

بنابراین، وی بر خلاف انتظار استادی در فلسفه نداشته، و شاید دقیقاً به همین جهت است که تا حدّی در بیان مطالب فلسفی آشفته‌نویس و التقاطی است.

■ آثار:[2]

□ شروح و حواشی:

۱ـ شرح الاصول و الجمل من مهمات العلم و العمل (در حال تصحیح).

۲ـ شرح[3] التلویحات[4].

۳ـ تعلیقات علی أسئلة[5] نجم الدین الکاتبي عن المعالم[6].[7]

□ گزیده‌ها:

۴ـ الفوائد من تلخیص المحصّل، گزیده‌ای از نقد المحصّل (تلخیص المحصّل) خواجه نصیرالدین طوسی.

۵ـ ملتقط الشمسیة، گزیده‌ای از رسالهٔ منطقی نجم‌الدین کاتبی.

---

۱) أزلیة النفس و بقاؤها / ۱۵۳ـ۱۵٤ (الفصل العاشرة)

۲) در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد کتابشناسی مفصّلی از ابن کمّونه عرضه شده که نگارنده بهرهٔ وافری از آن برد.

۳) گزیده‌ای از بخش منطق آن توسّط مرحوم علی اکبر فیاض با قسمت منطق تلویحات در ۱۳۳٤ش به چاپ رسیده است، و بخش طبیعیات آن توسّط دکتر حسین ضیایی در کالیفرنیا، ۲۰۰۳ م تصحیح انتقادی شده است.

٤) نصیرالدین کاشی بر این اثر حاشیه نگاشته است ← راغب پاشا، ش ۸۵۲.

۵) کذا / صحیح: الأسؤلة

٦) از فخرالدین رازی.

۷) تصحیح زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی. تهران، مؤسّسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸٦ش.

٦ـ ملتقط الآثار الباقية، گزیده‌ای از اثر ابوریحان بیرونی.

٧ـ ملتقط الهیئة، گزیده‌ای از اثر هیوی مؤیدالدین عرضی (همان شخصی که وی در الکاشف از او نقل مطلب کرده است)[١].

٨ـ ملتقط القانون المسعودی گزیده‌ای از قانون مسعودی ابوریحان بیرونی.

٩ـ ملتقط اعتراضات من زبدة النقد و لباب الكشف، گزیده از اثر نجم‌الدین نخجوانی در نقد اشارات ابن‌سینا.

١٠ـ تلخيص لباب المنطق، گزیده‌ای از اثر نخجوانی.

□ **آثار مستقل:**

١١ـ الکاشف (اثر حاضر)

١٢ـ المطالب المهمّة من علم الحکمة[٢]

١٣ـ تقريب المحجة و تهذيب الحجة (تلخيص العلوم الحكمية)، رساله‌ای مختصر در مهمات علوم حکمی.[٣]

١٤ـ الكلمات الوجيزة المشتملة على نكت لطيفة فى العلم و العمل.[٤]

١٥ـ اثبات المبدأ و صفاته و العمل المقرّب اليه.[٥]

١٦ـ کتاب في الكلام و الفلسفة (؟).

١٧ـ رسالة فی الکلام.

١٨ـ مقالة فی التصدیق بأنّ نفس الانسان باقیة ابداً[٦] (مقالة في اثبات ابدية نفس الانسان بطريق برهانى ا مقالة في ازلية النفس).

---

١) قطب‌الدین شیرازی نیز از اثر عرضی در کارهای خود استفاده کرده است.

٢) چاپ شده در ذیل خردنامه صدرا، ش ٨، ١٣٨٢ به تصحیح سید حسین سید موسوی.

٣) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ١٩٦، به اهتمام رضا پور جوادی و زابینه اشمیتکه، لیدن ٢٠٠٦ م.

٤) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ١٣٩

٥) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ١٨٦

٦) تصحیح انسیه برخواه با نام ازلیة النفس، چاپ تهران، مجلس شورای اسلامی ١٣٨٦.

۱۹ـ مقالة في أنّ النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن[۱].

۲۰ـ مقالة فی أنّ وجود النفس أبدی و بقاءها سرمدي[۲].

□ آثار تطبیقی:

۲۱ـ مقالة في تنقيح الابحاث عن الملل الثلاث[۳]، جنجالی‌ترین اثر ابن‌کمّونة در اثبات حقّانیت دین یهود و ردّ نصاری و مسلمین.

بر این اثر نقدهای متعددی به رشته تحریر درآمده است:

الف: نقدنامهٔ مسیحی آن، توسّط ابو الحسن بن ابراهیم بن محرومه (ق ۸).[٤]

ب: ابن‌ساعاتی، مظفّرالدین احمد (م ٦۹٤)، به نام الدر المنضود في الردّ على ابن‌کمّونة فیلسوف الیهود.[۵]

ج: زین الدین سریا ماردینی (۷۷۸ م)، به نام نهوض حثیث النهود الی دهوض خبیث الیهود.

د: نویسنده‌ای نامعلوم، به نام اثبات النبوّة.[٦]

هـ: محمد علی بهبهانی (فرزند وحید بهبهانی).

۲۲ـ رساله در اختلاف بین ربانیون و قرائیون در یهود[۷].

□ پرسش‌ها و اشعار

۲۳ـ المطارحات المنطقية بين الكاتبي و الطوسي[۸]، مشتمل بر پرسش‌های

---

۱) پیشین.

۲) پیشین: و تصحیح و ترجمه لئون نموی (Leon Nemoy)، چاپ ۱۹٤٤ و ۱۹٦۲ م.

۳) تصحیح لئو هیرش‌فلد (Leo Hirschfeld)، چاپ لیپزیگ ۱۸۹۳ م؛ تصحیح موشه پارلمان (Moshe Perlmann)، چاپ برکلی ۱۹٦۷ م؛ تصحیح حبیب پاشا؛ به انضمام حواشی ابن‌محرومه، رم ۱۹۸٤ م؛ تصحیح علی نقی منزوی، تهران ۱۳۸۳ ش.

٤) نیز بنگرید: معجم المؤلفین ج ۳ / ۱۹۵.

۵) نیز بنگرید: معجم المؤلفین ج ۲ / ٤.

٦) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۲۸، بدون نامی از نویسنده آن.

۷) تصحیح هارتویگ هیرش‌فلد (Hartwig Hirschfeld)، لندن ۱۸۹۲ م، لئون نموی (Leon Nemoy)، ۱۹٦۸ و ۱۹۷۲ م.

۸) چاپ شده در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ، تهران ۱۳۵۵ ش، تصحیح عبد اللّه نورانی.

ابن‌کمّونة از خواجه نصیرّالدین طوسی دربارهٔ مغالطات کاتبی.

۲٤ـ أجوبة المسائل النصیریة، مشتمل بر هفت پرسش از خواجه نصیرالدین طوسی[1].

۲۵ـ پرسش از نجم‌الدین کاتبی دربارهٔ آن‌که ثبوت امکان مستلزم امکان ثبوت نیست.[2]

۲٦ـ پرسش از نجم‌الدین کاتبی دربارهٔ تعارض منطقی دروغگو (شبههٔ جـذر اصم).

۲۷ـ پرسش از کمال‌الدین بن میثم بحرانی دربارهٔ علّت تامّه[3].

۲۸ـ پرسش از فخرالدین کاشی دربارهٔ عقل فعّال[4].

۲۹ – پرسش از ابن‌فُوَطی[5].

۳۰ـ اشعار، ابیاتی پراکنده از وی در برخی مجموعه‌ها موجود است.

▫ آثار مشکوک

۳۱ـ حلّ إشکالات الإشارات، تعلیقاتی است پراکنده بر اشارات ابن‌سینا.

۳۲ـ من تعالیق الحکیم عزّالدولة (تعریفات ابن کمّونة)،[6] گفتاری است کوتاه در تقسیم الفاظ و فرق بین پاره‌ای از لغات.

۳۳ـ المسائل المتفرقة و الفوائد المتشتّتة، گفتاری در پاره‌ای از مسائل منطقی.

۳٤ـ کتاب في الحکمة، مشتمل بر مباحث منطقی، طبیعی و فلسفی.

۳۵ـ الکافي الکبیر فی الکحل، رساله‌ای در چشم پزشکی.

---

۱) تصحیح عبد اللّه نورانی در ذیل منطق و مباحث الفاظ/ ۲۷۹، تهران ۱۳۵۵ ش؛ و چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۰۹.

۲) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۱۱

۳) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۲۱.

٤) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۲۲.

۵) چاپ شده در ذیل مجمع الآداب فی معجم الألقاب، دمشق ۱۹٦۲ م و تهران ١٤١٦ ق.

٦) چاپ شده در ذیل کتاب فیلسوفی یهودی از بغداد/ ۲۰۷

۳۶ـ التذكرة فى الكيمياء.

شهرت ابن‌كمّونة در طول تفكر عقلانى اسلامى به ويژه در مكتب اصفهان تا عصر حاضر به واسطهٔ انتساب وى در طرح دو شبهه بوده است:

۱ـ شبهه توحيد، بدين تقرير كه: عقل مى‌تواند تصور كند كه ما دو واجب الوجودِ مجهول الكنه داشته باشيم كه هر دو داراى هويتى بسيط باشند، و مفهوم وجوب وجود مقول بر آنها به طور عرضى گردد، ولى اين دو واجب به تمام حقيقت از يكديگرى ممتاز باشند؛ لذا بدين تقرير هيچ اشكالى در تحقّق مستقلّ اين دو نخواهد بود[۱].

ملاصدراى شيرازى بر اين باور است كه اين شبهه اولين بار در مطارحات[۲] شيخ اشراق به تصريح و در تلويحات به اشارت ياد شده كه از اين رهگذر به آثار ابن‌كمّونة راه يافته وى گويد: «والشبهة مما أوردها هو أوّلا فى المطارحات تصريحاً و فى التلويحات تلميحاً، ثمّ ذكرها ابن كمّونة و هو من شرّاح كلامه فى بعض مصنّفاته، و اشتهرت باسمه و لاصراره على اعتبارية الوجود وأنّه لا عين له فى الخارج تبعاً لهذا الشيخ الاشراقى قال فى بعض كتبه: إنّ البراهين التى ذكروها انّما تدلّ على امتناع تعدّد الواجب مع اتحاد الماهية، و أمّا اذا اختلفت فلابدّ من برهان آخر و لم أظفر به الى الآن». [۳]

و امّا طرفه آن است كه خود ابن كمّونة در الكاشف كه از آثار پايانى اوست به نقد اين شبهه پرداخته و گويى به پاسخى رسيده است: «فلو صحّ وجود واجبين من نوعين، لكان وجوب الوجود عرضياً لازماً لكلّ واحد منهما، فيكون كلّ واحد

۱) ملاصدرا در أسفار ج ۱/۱۳۲ـ۱۳۳. ابن‌كمّونة در المطالب المهمّة (در ذيل البحث الرابع من الفصل الرابع) در پى بحث از توحيد واجب، اظهار عجز از ردّ همين شبههٔ منسوب به خود راكرده، و گفته است: «من الجائز في العقل أن يكون في الوجود موجودان، نوع كلّ واحد منهما في شخصه و يكونان متشاركين في وجوب الوجود لما عرفت من أنّ الوجوب عدمي، فهذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان و لم اظفر به الى الآن إلّا من الطرق التى تختلط فيها الفاعلية للعالم».

۲) المطارحات ج ۱/۳۹۳ـ۳۹۵.

۳) الأسفار الاربعة ج ۶ / ۶۳

منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود، ويمتاز عنه بتمام ماهيته. وحينئذٍ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجباً، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجبي؛ بل بمعنى أنّ العقل يمكن أن يلاحظه وحده من غير ملاحظة ذلك الوجود، فلا تكون ماهية المعروض هي المؤثّرة فيه؛ إذ الشيء لا يؤثّر إلّا إذا كان في الأعيان؛ فيلزم أن يتقدّم وجوده على وجوده تقدّماً بالذات. وليس ذلك العارض المشترك بينهما واجباً في نفسه، لأنّه لا يوجد في الخارج من غير تخصيص يزيل اشتراكه؛ وإذا لم يكن واجباً، فهو ممكن، فيفتقر إلى علّة هي غير معروضة، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده إلى علّة خارجة عنه، فلا يكون الواجب واجباً؛ هذا خلف».[1]

لذا چنين به نظر می‌رسد كه انتساب ابن‌كمّونة بدين شبهه به واسطهٔ نقل غير جامع از آثار او در مدرسهٔ فلسفی شيراز بوده است[2].

۲ـ تعارض منطقی دروغگو[3]. ابن‌كمّونة در ذيل بحث از مغالطات، در پی طرح مغالطات هفتگانه، در بيان مغالطه چهارم گفته است:«نفرض شخصاً دخل بيتاً، ثمّ قال: «كلّ كلامي في هذا البيت كاذب»، ثمّ خرج منه. فقوله هذا إن كان صادقاً يلزم كونه كاذباً، لأنّه فرد من أفراد كلامه، فيصدق ويكذب معاً؛ وإن كان كاذباً: فبعض كلامه في هذا البيت صادق؛ فإن كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معاً. وإن كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه، فيلزم صدقه وكذبه معاً».[4]

و امّا خود ابن‌كمّونة نيز متكفّل پاسخ بدين شبهه است، همچنان كه پيش از او اثيرالدين ابهری در كشف الحقائق، نجم‌الدين كاتبی و خواجه نصيرالدين طوسی در تعديل المعيار بدان پرداخته‌اند.

لذا با توجّه به امر فوق، بايد انتساب ابن‌كمّونة را بدين شبهه نيز ميراث مدرسهٔ

---

۱) الكاشف / ٤١٧

۲) ميرداماد در كتاب التقديسات گويد: «وهذا الاعضال معزى على ألسن هؤلاء المحدثة إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يعرف بابن‌كمونة، لكنّه ليس أول من اعتراه هذا التشكيك».

۳) گويی پيشينه اين شبهه به قبل از عصر اسلام می‌رسد كه از آن تقريرات گوناگونی عرضه شده است.

٤) الكاشف / ٧٤ - ٧٥

فلسفی شیراز دانست، که در هر حال قضاوت نهایی این مسأله در گرو چاپ آثار این دورهٔ فلسفی است.

■ کتاب الکاشف:[1]

الکاشف مفصّل‌ترین اثر مستقلّ ابن‌کمّونة است و از آن رو که نه سال پس از حجیم‌ترین نگارش وی شرح تلویحات به رشتهٔ تحریر درآمده، از اهمیت به سزایی برخوردار است[2].

این اثر بر اساس تفکّر مشایی به رشته تحریر درآمده، و اگر فیلسوفانی چون بهمنیار و لوکری و علامه حلّی را از مشّائیان دست دوّم تلقّی کنیم، به یقین این اثر از حیث اهمیت پس از آثار این دسته قابل طرح است.

عبارات ابن‌کمّونة درین اثر، وامدار نگارش‌های ابن‌سینا و بهمنیار و خواجه نصیرالدین طوسی است، ولی متأسفانه از حیث نگارش منطقی چنانچه بدان اشاره خواهد شد، قدری نامنظم و پراکنده است، و گاه و بی گاه بدون طرح لوازم مقدّمات بحث، گفتار جدیدی طرح می‌گردد[3] و همین امر به انضمام دشوارنویسی

---

۱) این اثر در مصادر گوناگون با نام‌های مختلفی خوانده شده، همچو: الجدید فی الحکمة، الجدید فی الحکمة و الالهیات، الحکمة الجدیدة، کتاب فی الحکمة، فلسفة ابن‌کمّونة و غیره ولی بر اساس نسخه‌های خطی معتبر آن یکی نام الکاشف و دیگر الجدید فی الحکمة دو نام اصلی آن می‌باشد. ولی از آن رو که مفاد آن مگر چند تغییر در تبدیل آموزه‌های مشایی به آراء شیخ اشراق، چندان جدید هم به نظر نمی‌رسد، همان نام الکاشف اصالت می‌یابد.

۲) به دلایل نامعلومی این دو کتاب، هیچ کدام فرجام خوشی نداشته‌اند، زیرا الکاشف به طور کامل در درّة التاج قطب‌الدین شیرازی ترجمه و مندرج شد و مطالب آن به نام شیرازی شهرت یافت و شرح التلویحات به طور قابل توجهی بعینه در الشجرة الالهیة شهرزوری راه یافت و مطالب آن به نام وی رقم خورد.

در هر صورت از مسائل بایسته تأمل، چرایی این انتحال است، زیرا نه شهرزوری و نه شیرازی از نظر توان فلسفی و فکری کمتر از ابن‌کمّونة نیستند، و تنها دلیل استحسانی آن را باید، در دوستی آنان با ابن‌کمّونة از طرفی و مغضوب شدن وی از سوی دیگر در بین مردم، با تلاش در محفوظ بودن آثار وی در این انتحال دانست!!

۳) به نظر نگارنده بخش‌های مختلفی در این کتاب بسان یادداشت‌هایی است که در پی هم نهاده

گاه و بی‌گاه، و ضعف ادبیِ مؤلّف آن در نگارش عربی، خوانندهٔ آن را دچار اشکال می‌نماید.

ابن‌کمّونة کتاب خود را در هفت باب به شرح زیر تنظیم کرده است:

باب اوّل: منطق.

باب دوّم: امور عامه.

باب سوّم: اقسام اعراض وجودی.

باب چهارم: اجسام طبیعی.

باب پنجم: نفس.

باب ششم: عقول.

باب هفتم: واجب الوجود.

او در پایان امور عامّه در پی تبیین جوهر و عرض، در چگونگی بخش بندی کتب خود گوید: «و من ههنا... أشرع في الکلام في کل واحد من هذه الأقسام و أحکامه، متبدءاً بأخسّها و أضعفها... ترقّیاً عنها الی الأشرف فالأشرف، و الأقوی فالأقوی... ثم أختم الابواب بالکلام فی حال الغنی المطلق...»

لذا بخش‌های کتاب او بر خلاف سایر آثار مشهور مشّائیان از بحث اعراض وجودی به عقول منتهی می‌شود نه بالعکس، و از سویی دیگر گویی خداوند در امتداد مباحث عقول قرار نمی‌گیرد، لذا همچو سایر آثار مشّائیان باب خاصی بدو اختصاص داده شده است.

■ گذری بر الکاشف

این اثر به درخواست دولة شاه بن سیف الدین سنجر، در حالی که مؤلّف آن به مشاغل دنیوی و احیاناً حکومتی، به نزد وی اشتغال داشته به رشتهٔ تحریر درآمده: «لمّا کان الامیر الکبیر... دولة شاه... التمس منیّ تصنیف کتاب فیه یرسمه، فعملت

A شده است.

هذا الكتاب فى أثناء ما قد ألجئت اليه من مـلابسة الأمـور الدنية و الشـواغـل الدنيوية».

سعی مؤلّف در عرضه این اثر، گزارشی از خلاصهٔ افکار متقدّمان و متأخّران با حذف مطالب غیر یقینی و بی فایده به انضمام آراء خود او بوده است: «مشتملاً - مع اختصاره على مهمّات المطالب، وأمّهات المسائل، متضمّناً مع الزيادات التي من قِبَلي - لخلاصة أفكار الأواخر، ولباب حكمة الأوائل، خالياً عمّا يقصر عن إفادة اليقين، من الحجج والدلائل، عارياً عن تحقيق ما لا يُجدى تحقيقه بطائل». (الكاشف ٤/)

در دیباجه و انجام کتاب دو عبارت مُشعر بر اسلام و حتّی شیعه بـودن وی مندرج است، جز آن که عبارت اول در نسخه «مج» نیامده و متأسّفانه همین نسـخه فاقد انجام است که در مورد عبارت دیگر قضاوت شود.

«و أن يصلّى على... المصطفين لإظهار التوحيد و إعلانه و خصوصاً على محمّد وآله».

«وصلواته على ملائكته المقربين و أنبيائة و أوليائه أجمعين و خصوصاً على محمّد و آله الطيبين الطاهرين».

لازم به ذکر است که مؤلّف در طرح‌واره کتاب خود در دیباجه گوید: «فلا تجد في هذا الكتاب الّا ما ينتفع به فى العلم بالله تـعالى... والنـبوة والولايـة و حـال المعاد». در طول این کتاب اثری از طرح بحث «ولایت» نیست، جز اشاراتی که بسان کتاب‌های مشایی همچون الإشارات دربارهٔ پاره‌ای از عـارفان و اطـلاع از مغیبات آمده، و این در زبان مشائیان بـه «ولایت» تـعبیر نـمی‌گردد، لذا تـقارن «النبوة والولاية» یا برگرفته از آموزه‌های شیعی است و یا آموزه‌های عرفانی، که احتمال اول با توجّه به اطلاعات عصری مؤلّف تقویت می‌گردد.

ابن‌کمّونة پس از بررسی اقسـام جـوهر و عـرض، در پـایان بـاب دوّم، خـود طرح واره مباحث کتاب را چنین عرضه می‌کند: «ومن ههنا إن شاء الله وبتوفيقه سبحانه، أشرع في الكلام في كلّ واحد من هذه الأقسام، وأحكامه، مبتدئاً بأخصّها

وأضعفها، وهو أقسام الأعراض وجوديها واعتباريها، مترقّياً عنها إلى الأشرف فالأشرف، والأقوى فالأقوى من الموجودات الجوهرية؛ فأذكر بعد الأعراض الأجسام، ثمّ النفوس، ثمّ العقول؛ ثمّ أختم الأبواب بالكلام في جلال الغني المطلق القيّوم، الواجب الوجود، جلّ جلاله، وعزّ سلطانه» (الكاشف / ١٣٩)

مؤلّف چون بنابر آنچه دیباجه آمده قصد خلاصه گویی داشته از طرح بعضی از مباحث در طول گفتار خود، خودداری کرده است، همچون:

انتاج مختلطات شکل دوم قیاس اقترانی، «و باقی الکلام في مختلطاته لا یلیق بهذا المختصر». (الکاشف/ ٤٦)

بررسی اقسام قیاس‌های اقترانی مرکب از دو شرطیه متصله، «وکلّ هذه بعیدة عن الطبع، وأقسامها کثیرة جدّاً، لا یلیق بهذا الکتاب استقصاء الکلام فیها». (الکاشف / ٥١)

و بالاخره عدم اکمال مباحث مربوط به قیاس. «والکلام فیما یتّبع الأقیسة طویل، لکنّه غیر لائق بغرض هذا المختصر». (الکاشف /٦٠)

عدم بررسی مباحث متعلّق به بخش برهان در صناعات خمس، «و مباحث البرهان کثیرة، و لا حاجة في هذا الکتاب إلی أکثر من هذا». (الکاشف /٦٣)

عدم بررسی مباحث متعلّق به بخش جدل، خطابه و شعر در صناعات خمس، «وهذه الصنائع الثلاث ـ أعني: الجدلیة والخطابیة والشعریة ـ قد ذکروا في کلّ واحد منها کلاماً طویلاً، یحتمل کتاباً مفرداً، ولا یلیق بغرض هذا الکتاب أکثر من الذي ذکرته فیها». (الکاشف /٦١)

سرانجام وی بر این باور است که بسیاری از مباحث منطق کارگشا در براهین نیست و صرفاً ورزش ذهنی می‌باشد: «ومباحث المنطق کثیرة جدّاً، لکنّي لم أر في الزیادة علی هذا القدر فائدة یعتدّ بها بحسب غرض هذا الکتاب، بل کثیر ممّا ذکرته فیه من المباحث المنطقیة إنّما هو لریاضة الخاطر فحسب، لا للحاجة إلیه في اعتبار البراهین المستعملة فیه وتصحیحها؛ فلهذا اقتصرت علی هذا القدر منها». (الکاشف /٧٦)

مباحث کمّ منفصل مناسب با کتاب او نیست. «وما يتعلّق من الكيفيات بالكمّ المنفصل فموضعه علم الأرثماطيقي، وهو غير مناسب لغرض هذا الكتاب». (الكاشف /١٥٧)

در بررسی صفات مرکّب اخلاقی باید به کُتب اخلاقی مراجعه کرد، زیرا گفتار وی مجال بررسی آن را ندارد. «ويتفرّع من هذه فروع كثيرة، ولها أحكام، وذلك كلّه مستوفى في كتب الأخلاق، ولا يليق ههنا أكثر من هذا القدر منها» (الكاشف /١٨٤)

تحلیل مباحث نباتات و بدن انسان در خور کتاب‌های مستقلّ درین باره است، نه کتاب وی. «والكلام في النبات طويل. وقد اُفرد له كُتب ذكر فيها ما وقف عليه من أحكامه. وفي علم الطبّ ذكر كثير من قواه وأفعاله في بدن الإنسان ولا يلائم هذا الكتاب ذكر شيء من ذلك». (الكاشف /٢٥٧)

بنابر اصول فلکی، حرکات بعضی از کواکب نیازمند به اعتباری فلکی غیر از افلاک مشهور است، و تحلیل آن را باید به کتب مفصّل درین باب وانهاد. «ولجميع الكواكب حركات أخرى أخفى من المذكورة، وتحتاج على الأصول السابقة إلى أفلاك أخر، تستند إليها، لم أتعرّض لذكرها؛ وقد ذكر بعضها في الكتب المبسوطة». (الكاشف /٢٨٠)

علم هیئت از علوم نفیسی است که متکفّل بحث از اجرام علوی است، لذا تحلیل مفصّل اجرام علوی را باید بدین علم سپرد، لذا از این بحث درین مقام گفتگو نمی‌گردد. «والكلام في الأجرام العلوية، وما تحويه السفلية، من حيث كمّياتها وكيفياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها طويل. والعلم المختصّ به، هو «علم الهيئة». ومباحثه كثيرة ومتشعّبة. وهو من العلوم النفيسة، الدالّة على عظمة المبدع جلّ وعلا». (الكاشف /٢٨٣)

بحث از اعضاء جسم انسانی و اوضاع و افعال آن موجب تطویل کتاب است: «وفي هيئات الأعضاء وأوضاعها حكم عجيبة، لو ذكرتها لطال الكتاب، وكذلك في أفعال الأعضاء وقواها». (الكاشف /٤٦٩) و در جای دیگر در همین باره گوید:

وهذا الذي قد ذكرتُه هو قطرة من بحر منافع الأعضاء وما فيها، وفي أفعالها من عجائب الحكم، ونعم اللّه تعالى خارجة عن حصرنا وإحصائنا. (الكاشف / ٤٧٥)

البته ابن‌کمّونة بنابر اشاراتِ خود وی، سعی در استوارنویسی فلسفی داشته است، همچون موارد زیر:

الف: سعی در عرضه دقیق مفاهیم فلسفی و چگونگی کاربرد آن در طول گفتار، همچون:

اطلاق حادث بر حادث زماني. وإذا أطلق بعد هذا الموضع في هذا الكتاب لفظة الحدوث أو الحادث، فإنّما يراد به الزماني، لا الذاتي. (الكاشف /١١٥)

اطلاق بعد تام بر جسم تعلیمی. ولهذا عبّرت عن الجسم التعليمي في هذا الكتاب بـ«البعد التامّ (الكاشف /١٤٤)

ب: سعی در اختصارگویی، همچنان که خود گفته: «وقد ذكر في امتناع لا نهاية الأبعاد، وفي استحالة وجود الخلأ وجوه كثيرة غير الذي ذكرتُه. ولكنّها غير ملائمة لقصد الاختصار». (الكاشف /٢٢٣)

کتاب ابن‌کمّونة بسان بسیاری از تألیفات عقلی فاقدِ ارجاعاتِ اعلام است جز آن که وی در دو مورد از اشخاص زیر نام برده است:

۱ـ امام نجم‌الدین الدویرانی، ابن‌کمّونة در طیِ عرضه مغالطات هفتگانه دشوار بر پژوهشگران، در ذیلِ مغالطه سوّم در فرق ثبوت امکان و امکان ثبوت، دویرانی از وی دربن موضوع استفسار کرده، که ابن‌کمّونة از آن پاسخ گفته است: «هذا ممّا حكم به و ادّعى صدقه الامام نجم‌الدين الدويراني رحمه اللّه و حيث أورده عليّ، قلت في حلّه ما هذا خلاصته»[1]. (الكاشف /٧٢)[2]

۲ـ مؤیدالدین العرضي الدمشقي از مباشران خواجه نصیرالدین طوسی در ساختن رصدخانه مراغه و از معاصران ابن‌کمّونة.

ابن‌کمّونة در پی بحث از اجرام علوی و افلاک، به نقل بیش از دو صفحه از

۱) در گزارش قطب شیرازی در درّة التاج ج ۲/۱۶۶ نامی از دویرانی به میان نیامده است.
۲) نیز بنگرید: فیلسوفی یهودی از بغداد / ۲۱۳ ـ ۲۱۵ مکاتبات ابن کمّونة با کاتبی.

آراء او درباره اندازه افلاک و قطر زمین پرداخته است. «و قد حقّق فیه الفاضل مؤیّد الدین العرضی ـ رحمه اللّه ـ ما لم یحقّقه من قبله ممّن سمعنا به... و من أراد تحقیق ذلک علی أصول علم الهیئة فعلیه بمطالعة کتاب هـذا الفـاضل فـي هـذا الفنّ»[1]. (الکاشف /۲۸۳)

■ **نکته‌هایی چند در الکاشف:**

۱ـ تنظیم این اثر در طرح مباحث منطقی، گاه دچار آشفتگی عقلی است، و باید یک بحث از حیث توالی منطقی قبل یا بعد از مباحث دیگر طرح شود؛ همچون[2]:

بحث حدّ ناقص در ذیل بحث حدّ ما هوی و مفهومی.

طرح اقسام واحد، تامّ و ناقص، میان بحث تضاد و عدم تقابل واحد و کثیر.

عدم تسلسل منطقی عبارات وی در طرح اقسام تقابل.

عدم اسلوب منطقی مباحث لذّت و الم.

جایگاه نادرست بحثِ عدم جوازِ اعتبار دو واجب الوجود مـندرجِ تـحتِ یک نوع.

بحث زود هنگام صِفت حیّ در خداوند.

عبارات وی در پاره‌ای از موارد نیز کاملاً نپخته، و طرحِ بحثِ آن بدون مقدّمه و ذیل است، همچون بحث أین و متی در ضمن مباحث اضافه.

۲ـ در بخش منطق کتاب، مؤلّف مرتکب چند خطاء فاحش منطقی شده است:

الف: در نتیجه ضرب سوم شکل دوم، با آن که یکی از مقدّمات قیاس جزئی است، وی نتیجه را به سالبه کلیه به جای سالبه جزئیه آورده است.

ب: صورت ضرب چهارم از شکل دوم، در مقدّمات و نتیجه کلّاً اشتباه طرح شده است.

---

۱) چنان چه در بخش آثار ابن کمّونة گذشت، وی تلخیصی از اثر نـجومی وی را فـراهـم آورده است.

۲) در پانوشت صفحات مربوط به این مباحث، متذکّر این موارد شده‌ایم.

ج: اشتباه در نتیجه اثبات شکل دوم از طریق افتراض.

لازم به ذکر است که قطب‌الدین شیرازی برخلاف ابن‌کمّونة در گزارش خود به دقّتِ تمام و درست، این مباحث را مطرح ساخته است.

۳ـ نارسایی عبارات در القای مفاهیم فلسفی، همچون:

عروض اقسام تقابل بر اشیاء گوناگون: (الکاشف /۱۰۱)

و گاه نیز نارسایی عبارت از نظر ادبی همچون: «و نحن الذی یظهر لنا» به جای «و الذی ظهر (یا یظهر) لنا» و یا عبارت: «وهذا کلّه وأمثاله من الحادث تُحقّق أنّها أسباب؛ وانّما یتمّ تحقیق ذلك ممّا ینضمّ من القرائن والأحوال التي توجب الحدس المفید للیقین» (الکاشف /۲۵۰)

و در پاره‌ای از موارد ایجاز کاملاً مخلّ در طرح مباحث وی به چشم می‌خورد، همچون:

کلّی‌گویی در اثبات شکل ثانی و عدم چگونگی اثبات ضروب به تفکیک، که در پانوشت همان بخش بدان اشاره شده است.

٤ـ خطا در کاربرد برخی از واژه‌ها به جهت ضعف لغوی و ادبی، همچون استعمال اغوار و غیران، به جای مَغاور و مَغارات به معنی غارها.

۵ـ خطا در تقسیم و حصرهای منطقی، همچو تقسیم هفتگانه صفات خداوند که به اعتبار منطقی ششگانه یا هشتگانه است[1].

***

در این جستار بایسته است که به پاره‌ای از اشارات و نکات مهمّ عقلی مندرج در الکاشف[2] نظری داشته باشیم[3]:

---

۱) بنگرید: تحقیق في الاسماء التی تطلق علی الواجب.

۲) مطالب ذیل به معنی استناد تمام این مطالب به ابن‌کمّونة نیست، و چه بسا پاره‌ای از آنها در آثار قبل از وی به صراحت و یا به اشارت مورد بررسی قرار گرفته باشد.

۳) البته سایر آثار ابن‌کمّونة گویای نظریاتی چون ازلیت نفس و تجرّد نفس حیوانی و غیره است که تمام این آراء در آثار حکما و عرفای قبل از او دیده می‌شود. لذا به نظر نگارنده، ابن‌کمّونة

۱ ـ قضیه مهمله در حکم قضیه شخصیه است. «فالحملیة مهملة، ومساویة للجزئیة». (الکاشف /۲۳)

۲ ـ قیاسات اقترانی مرکّب از دو قضیهٔ موجّهه را در شکل دوّم اگر نتوان به شکل اول ارجاع داد معلوم نیست که نتیجه دهد: «والممکنات الصرفة في المقدّمتین لا تنتج. وإذا اقترنت الممکنة بغیر الضروریة أو المشروطتین ـ البسیطة والمرکّبة ـ فإن ارتدّ إلی الأوّل بأحد الطرق أنتج ما ینتج هناك، وإلّا فإنتاجه مشکوك عندي إلی الآن» (الکاشف /٤٦)

۳ ـ ابن‌کمّونة برخلاف شیخ اشراق، تحقق وجود در خارج را مستلزم تسلسل نمی‌داند، و دقیقاً برخلاف مبانی اشراقی عدم تحقّق آن را در خارج مستلزم تسلسل دانسته است. «والوجود في الأعیان هو نفس الکون في الأعیان، لا ما به یکون الشيء في الأعیان، ولو کان الشيء یکون في الأعیان بکونه في الأعیان، لتسلسل إلی غیر النهایة. فما کان یصحّ کون الشيء في الأعیان. فإذاً الوجود الذي هو الکون في الأعیان، هو الموجودیة». (الکاشف /۸۰)

قابل توجه آن است که وی بعد از بیان مقدّماتی میل به اصالت وجود یافته، اگر چه صریحاً تفوّه به آن نکرده است. «وأیضاً فالماهیة إذا کانت معدومة فوجودها لیس بموجود. فإذا عقلنا الوجود، وحکمنا بأنّه لیس بموجود، فمفهوم الوجود غیر مفهوم وجود الوجود. فإذا وجدت الماهیة بعد عدمها، فقد وُجد وجودها. فللوجود وجود، ویعود الکلام إلی غیر النهایة علی تقدیر کون کلّ وجود هو في الأعیان.» (الکاشف /۸۲)

اما طرفه آن است که وی علی رغم بیانات سابق خود در ذیل مباحث نفس صریحاً وجود را اعتباری، و ماهیت را اصیل دانسته است. «وإذ قد ثبت أنّ الوجود اعتباري، فالماهیة نفسها من الفاعل، وهي کظلّ له». (الکاشف /۳٦۱)

٤ ـ مطابقهٔ مورد بحث در صدق و کذب قضایا، فقط در قضایای خارجیه

A حرف جدید مبنایی در فلسفه تأسیس نکرده، و آراء او بسان آراء یک دانش پژوه باهوش فلسفه است که بالتبع در پاره‌ای از مسائل، مطالب خامی بر ذهن او می‌گذرد.

مورد اعتبار است، و در قضایای ذهنی مطابقه با احکام ذهنی مورد اعتبار می‌باشد. «ویشترط مطابقة الذهنِ الخارجَ في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجية، ولا يشترط ذلك في المعقولات، وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية». (الكاشف /٨٦)

٥ ـ تقسیم کلّی به «ما قبل الکثرة» و به «ما بعد الکثرة» «و من الكلّي ما يتقدّم على جزئياته الواقعة في الاعيان و يسمّى ذلک ما قبل الكثرة، و منه ما يتأخر عنها... و يسمّى ما بعد الكثرة». (الكاشف /٩١)

٦ ـ اشاره به معقولات ثانی فلسفی، همان امری که توسّط خواجه نصیرالدین طوسی مورد تحلیل تام قرار گرفته است. «وإذا قلت: ذات الشيء، أو حقيقته، أو ماهيته، فمفهومات هذه ـ لا من حيث إنّها إنسان أو فرس أو غير ذلك ـ فهي اعتبارات ذهنية، ومن ثواني المعقولات». (الكاشف/٩٣)

٧ ـ عدم قبول امور اتفاقی، زیرا بر اساس تعالیم مشّائی هر امری در گرو علتی است. «و«الأمور الاتّفاقية»، إنّما هي كذلك بالنسبة إلى من لا يعلم أسبابها. وأمّا إذا قيست إلى مسبّب الأسباب، وإلى الأسباب المكتنفة كلّها، فلا موجود بالاتّفاق ألبتّة». (الكاشف /١٢٩)

٨ ـ حصول خیر مطلوب بالذات است و غایة الغایات. «فإنّ حصول الخير لكلّ شيء وزوال الشرّ عنه، هو المطلوب بذاته مطلقاً؛ وعنده تنتهي الغايات لا محالة». (الكاشف /١٣٠)

٩ ـ تعریف جوهر و عرض بدان سان که خداوند[1] می‌تواند تحت مقولهٔ جوهر مندرج شود، و این برخلاف تعریف جمهور از جوهر است. «الذي قد اصطلح عليه في هذا الكتاب، هو أنّ «الجوهر» ما قام بذاته؛ و «العرض» ما عداه. وقد يسمّى هيئة». (الكاشف /١٣١)

١٠ ـ انتقال اعراض به واسطه فاعل آن جایز است و دلیلی بر امتناع آن نیست،

---

١) ابن‌کمّونة خود تصریح به دخول خداوند درین تعریف نکرده است.

ولی انتقال استقلالی آن محال می‌باشد. «ویجب أن تعلم أنّ الانتقال الذي حکم بامتناعه علی الهیئات، إنّما هو الانتقال المستلزم لاستقلالها بالوجود، أو بالجهات، أو بالحرکة المکانیة، أو بما یجري مجری هذه. وأمّا انتقالها بمعنی أنّ فاعلها یُظهرها للحسّ، أو لغیره في محلّ، ثمّ یُظهرها کذلك في محلّ غیر ذلك المحلّ، فلا یمتنع من هذا الذي قد قیل؛ ولم أجد برهاناً علی امتناعه». (الکاشف /١٣٣)

١١ ـ تقسیم عرض بر اساس هر دو تعریف وارد در جوهر و عرض یکسان است برخلاف تقسیم جوهر. «و تقسیم العرض علی الاصطلاحین متساوٍ». (الکاشف /١٣٧)

١٢ ـ ماهیت زمان غیر آشکار است: «انیّة الزمان ظاهرة... لکن ماهیته خفیة». (الکاشف /١٤٨)

١٣ ـ وجه حصری برای گونه‌های مختلف طعم‌ها نیست، «و لم أجد وجه حصر للطعوم في فی عدد». (الکاشف /١٦٢)

١٤ ـ وجه حصری برای گونه‌های مختلف مشمومات نیست، «و لا أعرف لها وجه حصر». (الکاشف /١٦٢)

١٥ ـ راهی برای حصر حروف نیست. «وحصر الحروف في عدد في نفس الأمر، أو بحسب الوجدان، ممّا لم أجد سبیلاً إلی وجهه». (الکاشف /١٦٤)

١٦ ـ شمارش گونه‌های مختلف رنگ برای ما میسّر نیست: «و اما الألوان فنتعذر علی حصرها فی عدد». (الکاشف /١٦٤)

١٧ ـ گویا رنگ‌های اصلی به نزد وی عبارت از: سیاه، سفید، قرمز، زرد و سبز است که از ترکیب آنها رنگ‌های گوناگونی ـ و چه بسا رنگ‌های بی‌نهایتی ـ فراهم می‌آید. البته چه بسا رنگ‌های اصلی بیش از این باشد.

«ولا شكّ أنّ السواد والبیاض والحمرة والصفرة والخضرة إذا سحقت جدّاً، ثمّ خلطت، فإنّه یظهر منها بحسب اختلاف مقادیر المختلطات ألوان مختلفة. فمن المحتمل أن یکون سائرها حاصلاً علی هذا الوجه، أو یکون کلّ واحد منها أو بعضها ألواناً مفردة في الحقیقة، لا عند الحسّ فقط». (الکاشف /١٦٥)

۱۸ ـ ضوء شرط مطلق دیدن نیست. «ولا یلزم منه أیضاً أن یکون الضوء شرطاً علی الإطلاق». (الکاشف /١٦٥)

۱۹ ـ ضوء قابل نفوذ و انتقال نیست. «وإذا قیل إنّ الضوء نفذ في کذا، وسری في کذا، أو انتقل من کذا إلی کذا، فذلك کلّه مجاز».(الکاشف /١٦٨)

۲۰ ـ تقابل بین نور و ظلمت، تقابل ایجاب و سلب است، نه تقابل ملکه و عدم ملکه؛ و به ظاهر این آموزه برگرفته از تعالیم شیخ اشراق است. «فالتقابل بین النور والظلمة علی اصطلاح هذا الکتاب، تقابل الإیجاب والسلب. وفي أکثر الکتب غیره اصطلح علی أنّ تقابلهما تقابل الملکة والعدم». (الکاشف /١٦٨)

۲۱ ـ نفس انسانی در آغاز پیدایش فاقد هرگونه علمی است، ولی با این وجود سلسله ادراکات به ادراکی بالذات منتهی می‌گردد. «أنّ النفس قد کانت في مبدأ فطرتها خالیة عن العلوم، ثمّ حصلت لها؛ ویعود الکلام في تلك الصورة الإدراکیة؛ ولا بدّ من الانتهاء إلی إدراك لا یکون عبارة عن زوال صورة إدراکیة». (الکاشف /١٧٢)

۲۲ ـ وی همچو ابن‌سینا و سایر بزرگان مشایی بر این باور است که راهی جز ضرب و شتم سوفسطایی محض وجود ندارد. «فلیس إلّا أن یولم بدخول نار أو ضرب أو غیر ذلك ممّا یولم، فإنّ النار واللانار عنده واحد، والألم واللاألم واحد». (الکاشف /١٧٩)

۲۳ ـ او مقوله‌های این، متی، وضع، جده را در ضمن مقوله اضافه طرح کرده و

۲۴ ـ أعني الأین والثلاثة بعده ـ أقساماً خارجة عن الإضافة، بأن تجعل أموراً غیر النسبة یلزمها النسبة، وهو خلاف لفظي. وتلك الأمور لم أجد برهاناً علی ثبوتها، ولو ثبتت لکانت هیئات من أقسام الکیف. وإن عرضت لها إضافة، فجعلها داخلة تحت الإضافة أولی وأحقّ». (الکاشف /١٩١)

۲۵ ـ تفصیل در مدّعای ادلهٔ عدم تعرّی هیولی از صورت، به آن که: مدلول دلیل دوم فقط عدم تعرّی هیولی از صورت را پس از حصول صورت در آن محال می‌داند؛ لذا اگر این مبنی از ابن‌کمّونة پذیرفته شود، به نوعی می‌تواند معارضه با

شیخ اشراق در صحّت وجود هیولای صرف تلقّی باشد. «وهذا وما قبله فلا يدلّان على أنّ الهيولى لا تتجرّد عن الصورة مطلقاً وكيف كان؛ بل الأوّل منهما يدلّ على أن الهيولى المقترنة بالصورة لم تكن مجرّدة عن صورة أصلاً؛ والثاني يدلّ على أنّها لا تتجرّد بعد حصول الصورة فيها. ولا يبعد أن يحدث من ذلك عدم تجرّدها عنها مطلقاً». (الكاشف/٢١٦)

٢٦ ـ ابن‌كمّونة درباره کیفیت ابصار؛ نظریهٔ خروج شعاع را به معنی مجازی حمل کرده، و مآلاً در ابصار هم به انطباع قائل است و هم به خروج شعاع. «ويعتبر في الإبصار أيضاً خروج شعاع من العين على شكل مخروطي...وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي، بل يقال له خروج بالمجاز...وقد ظهر أنّ الانطباع وخروج الشعاع بالمعنيين المقدّم ذكرهما، كلاهما معتبران فيه مع شرائط أخر». (الكاشف /٣١١ ـ ٣١٥)

٢٧ ـ سبب استحاله یک شیء از امری به واسطهٔ مجاورت، تماس، تقابل و حرکت است، ولی چه بسا اسباب دیگری هم در کار باشد که تاکنون بدان پی نبرده‌ایم. «أمّا الاستحالة فسببها فيما نعلم ـ وإن احتمل غيره ممّا لانعلمه ـ هو مجاورة أو مماسّة أو مقابلة أو حركة». (الكاشف /٢٢٩)

٢٨ ـ فهم علت و سبب برای یک چیز از رهگذر تجربه و حس و اقتران آن به شرائطی است، لذا چه بسا برای یک شخص این علّیت آشکار نگردد و وی آن را علّت و سبب نداند. «وهذا كلّه وأمثاله من الحادث تُحقّق أنّها أسباب؛ وانّما يتمّ تحقيق ذلك ممّا ينضمّ من القرائن والأحوال التي توجب الحدس المفيد لليقين. وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس، فيحصل اليقين بذلك لبعضهم دون بعض». (الكاشف /٢٥٠)

٢٩ ـ به نظر وی سببیت برخی از بادها و گردبادها و صاعقه‌ها به انضمام قوای روحانی است، زیرا از آنها اموری ایجاد می‌گردد که با معادلات حسّی همساز نیست، مثل برخورد صاعقه به کیسه‌ای که در آن طلا است، که از برخورد صاعقه

به کیسه، طلای داخل آن ذوب می‌شود ولی کیسه هیچ آسیبی نمی‌بیند[1]!؟ «وقد تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة ـ كالحديد والذهب ـ فتذيبها حتّى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس». (الكاشف /٢٥١)

٣٠ ـ حواس پنجگانه ظاهری چه بسا بیشتر از پنج حسّ باشند. «والحواسّ الظاهرة على حسب ما وجدناه ـ لا على وجه الجزم بأنّه لا يمكن غيرها أو لم يوجد ـ خمسة». (الكاشف /٣٠٦)

٣١ ـ روح غیر از نفس ناطقه است، و در منظر وی، روح حامل تمامی قوای نباتی و حیوانی است. «وحامل جميع القوى النباتية والحيوانية هو الروح، وقد سبق ذكره، وعلم أنّه غير النفس الناطقة». (الكاشف /٣١٥)

٣٢ ـ صدور برخی امور از کودکان و حیوانات نشانگر بهره وری آنها از امری مفارق در تصوّر و انجام این امور است. «والأمور الإلهامية للأطفال ولكثير من الحيوانات العجم، كقصد الثدي وامتصاصه...دالّ على أنّ هذه الأشياء، بمعاونة أمور غائبة عنّا غير النفوس المتعلّقة بهذه الأبدان». (الكاشف /٣١٦)

٣٣ ـ انسان می‌تواند دارای چند نفس در طول یکدیگر باشد، نه آن‌که هم عرض و معارض یکدیگر باشند، و لذا در نظر وی نفس انسانی و حیوانی و نباتی چند امر متعدّدند. «ولست أمنع بهذا القول أن تتعلّق بالبدن الواحد نفسان، أو نفوس تستكمل به استكمالاً مّا، ونحن لا نعلم بها». (الكاشف /٣٢٣)

٣٤ ـ در اعتبار عقل نظری و عملی دو احتمال است، یا این دو امر، صرف دو اعتبار برای نفس‌اند، و یا این که واقعاً منشأ انتزاع آنها قوی و هیئت‌های خاصّ موجود در نفس است. «وجاز أن تكون النظرية والعملية مجرّد اعتبارين للنفس لاغير. وجاز كونهما بسبب قوى ثابتة في النفس أو هيئات». (الكاشف /٣٢٢)

٣٥ ـ حواس پنجگانه باطنی چه بسا بیشتر از پنج عدد باشد. «والحواسّ الباطنة في الإنسان على ما وجدناه وإن احتمل إمكان غيرها، لم نجده من أنفسنا خمسة

---

۱) فخر رازی با نقل دقیق همین مورد در المباحث المشرقیة ج ۱۸۸/۲ آن را منسوب به قوای روحانی ندانسته است.

أيضاً». (الكاشف /٣١٢)

٣٦ ـ مريدِ غير عالِم نياز به شيخ و استاد سلوكی دارد. و نظر به مفهوم مخالف صريح عبارت وی، شخص عالِم نيازی به استاد و شيخ سلوک ندارد؛ اين مبنا مخالف نظر تمام عارفان است. «وإذا لم يكن المريد عالماً، فلا بدّ له من شيخ محقّق محقّ سالك، ليرشده إلى سواء السبيل». (الكاشف /٣٣٨)

٣٧ ـ چه بسا پس از مرگ، نفوس مختلف دارای يک جرم باشند كه صور را در آن می‌بينند؛ «ولا يستبعد أن يكون لكثير من النفوس جرم واحد، يشاهد كلّ منها فيه الصور، وليس لها تحريك ذلك الجرم، ليتمانع باختلاف أرادات. ولا يبعد أن يكون للأشقياء جرم أخر، أو أجرام أخرى كذلك، يتخيّلون بها صور الموذيات، التي توعّدوا بها وغيرها. وحكمنا بذلك إنّما هو من طريق الاحتمال والتجويز، لا من طريق القطع واليقين». (الكاشف /٣٥٠)

گويا دستمايه اين حرف همان سخن فارابی است كه نفوس پس از مفارقت از بدن به اجرام فلكيه تعلّق می‌گيرند.[1]

٣٨ ـ هيولای جسمانی و صور حالّ در آن ـ مركّبات و اعراض ـ هيچ يک عاقل نيستند، و بالتبع حيات هم ندارند. «ومن هذا يظهر أنّ الهيولى الجسمية، والصورة الحالّة فيها، وجميع المركّبات. والأعراض، ليس شيء منها بعاقل، ولا حيّ على الإطلاق». (الكاشف /٣٩٢)

اين بيان در نزد عرفا و اصحاب حكمت متعاليه مخدوش است.

٣٩ ـ برخلاف نظر مشائيان دربارهٔ صادر أول يک عقل واحد نمی‌تواند منشأ پيدايش تمامی موجودات شود. «من وقف على ما سلف من الأصول، تحقّق أنّ العقول في الوجود كثيرة، وأنّه لا يمكن أن يكون عقل واحد فقط هو العلّة الفاعلة لموجودات العالمين، أعني الجسماني والنفساني». (الكاشف /٣٩٦)

لذا وی بسان شيخ اشراق تعدد موجودات عالم را به عقول طوليه و متكافئهٔ

---

١) بنگريد: شرح الإشارات ج ٣/٣٥٥-٣٥٦

گوناگون منسوب می‌دارد. «وهذه العقول هي أشرف الموجودات، وبينها من النسب العددية عجائب تحصل منها في النفوس. وللأجسام عجائب أيضاً. ولا يبعد وجود عقول متكافئة تكافؤ النفوس الإنسانية». (الکاشف /٣٩٨)

و اما عجیب آن است که وی در اواخر کتاب بسان فلاسفه مشّایی به طرح حیثیات ششگانه در عقل اول می‌پردازد. «فهذه ستّة أشياء في العقل الأوّل الصادر عن الواجب، بعضها حقيقي، وبعضها اعتباري». (الکاشف/ ٤٤٥) و گویی التفات بدین نکته ندارد که رأی قبلی او همساز با این نظر نیست. و امّا طُرفه آن است که وی با قبول نظام فلکی گذشتگان و قبول نظریه عقول مشائیان حکم به عدم حصر عقول کرده. «فالعقول ليست أقلّ عدداً من الأفلاك. بل من الجائز أن يكون أكثر منها، بما لا سبيل لنا إلى حصره». (الکاشف /٤٤٨) لذا گویی وی در صدد جمع قول مشائیان با شیخ اشراق بوده است.

٤٠ ـ جهات شش گانه اعتبار شده در عقل اول، بدین منزله نیست که در نفس الامر کثرتی غیر از این امور در آن نمی‌تواند باشد. «وهذه الاعتبارات في العقل الأوّل إنّما جعلت مثالاً وأنموذجاً وتمهيداً لكيفية صدور الكثرة عن الواحد، لا على وجه أنّه لا يمكن أن يكون ما هو في نفس الأمر على خلاف ذلك». (الکاشف /٤٤٧)

٤١ ـ با قبول نظریه تعدد عقول، نظریه وجود ارباب انواع قابل قبول است. «والحدس يحكم من هذا وممّا يجري مجراه أنّ للأنواع الجسمانية ذواتاً روحانية فيها هيئات روحانية، تكون النسب الجسمانية في النوع الجسماني كظلّ لها». (الکاشف /٣٩٩)

٤٢ ـ شناسایی صفات واجب تنها از راه مقایسه وجود آن صفات در خود ما امکان‌پذیر است، جز آن که در ما به مرتبهٔ نقص موجود است و در واجب به مرتبهٔ کمال. «ولا نقدر على فهم شيء من نعوت الواجب لذاته إلّا بالمقايسة إلى ما نعرفه من أنفسنا. ونعلم من تفاوت ذلك في حقّنا بالكمال والنقصان، أنّ ما فهمناه منه في حقّ واجب الوجود أشرف وأعلى ممّا فهمناه في حقّ أنفسنا». (الکاشف /٤٣٥)

۴۳ ـ عدم توقیفیت اسماء الهی بنابر تحلیل اقسام صفات اضافی و سلبی. «وتتفرّع من الإضافيات والسلبيات صفات لا سبيل لنا إلى حصرها في عدد مثل: الخالق البارئ المصوّر القدّوس العزيز الجبّار الرحمن الرحيم، اللطيف المؤمن المهيمن، إلى غير ذلك، ممّا لا يحصى كثرة. فإن تكثّر السلوب والإضافات، توجب تكثّر أسماء بحسبها». (الكاشف /۴۴۰)

۴۴ ـ وی بسان شیخ اشراق برای انعکاس انوار عقول در یکدیگر، نقش مهمی را در ارائه ترکیبات عجیبه در عالم قائل شده است. «والمجرّدات فقد تنعكس الأنوار من بعضها على بعض، كما تنعكس الأنوار المحسوسة من الأجسام...ويحصل بين الأشعة بعضها في بعض، وبينها وبين غيرها من المناسبات العجيبة، ما يكون سبباً للتركيبات العجيبة في المعلولات الروحانية والجسمانية». (الكاشف /۴۵۰)

با این فرق که در نزد شیخ اشراق، انعکاس این انوار صرفاً موجب ترکیبات عجیب نیست، بلکه موجب تکثّر موجودات می‌باشد.

۴۵ ـ ابن‌کمّونة به جای کاربرد لفظ غواشی در موجودات عالم مادی همچو شیخ اشراق از تعبیر حجاب‌مند بودن عالم جسمانی گفتگو کرده است: «إذ المجرّدات لا يحجب بعضها عن بعض، فإنّ الحجاب من خاصّية الأجسام». (الكاشف /۳۲۷)

۴۶ ـ ابن‌کمّونة نظریه امکان اشرف شیخ اشراق را پذیرفته است: «و لا يوجد ممكن أخس إلّا و الممكن الاشرف قد وجد قبله». (الكاشف /۴۵۰)

۴۷ ـ وی درباره اختیار انسان گوید: «وإذ قد عرفت أن كلّ ما لا يجب لا يوجد، فالأفعال الإرادية من الحيوان هو مجبور عليها لا محالة. وإن كانت صادرة بإرادته واختياره، فهو مختار في جبره، ومجبور في اختياره». (الكاشف /۴۶۰) این عبارت از سویی همساز با نظریه کلامی «الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» است واز سوی دیگر با روایتی از تعبیر شیعی «لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين».

■ **منابع فکری:**

ابن‌کمّونة همچو سایر آثار مشائیان که به ندرت از صریح آیات قرآن کریم

بهره می‌جویند، گاه به اشارت از آیات قرآن کریم استفاده کرده است، همچو:

و من لم یکن اللّه له نوراً فما له من نور ـ النور / ٤٠.

الإنسان فی خسر ـ العصر / ٢.

و رحمة اللّه وسعت کلّ شیء ـ الاعراف / ١٥٦.

«أن یغفر لی خطیئتی یومِ‌الدین ـ الشعراء / ٨٢.

البته او در پاره‌ای از آثار خود همچون کلمات وجیزه/١٧١ از احادیث نبوی نیز بهره جسته؛ همچون: «رأس الحکمة مخافة اللّه»[1].

وی در پایان کتاب نیز به قطع از مضامین ادعیهٔ شیعی نیز متأثر شده و گفته است: «فاسألک اللّهم... أن تنفعنی بما علّمتنی وأن تجعله یوم القیامة حجّة لی، لا علیّ».

و امّا وی در طول کتاب الکاشف اگر چه یادی از هیچ کتاب فلسفی ننموده است، از آثار ابن سینا، بهمنیار، خواجه نصیر الدین طوسی و شیخ اشراق بهرهٔ وافر برده است که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره خواهیم داشت.

الهیات الشفاء / ٥٣: «و أما المتعنّت فینبغی أن یکلّف شروع النار، اذ النار و اللانار واحد و أن یؤلم ضرباً، إذ الوجع و اللاوجع واحد».

الکاشف / ١٧٩ : «وإن لم یوافق علی ذلک، وادّعی أنّه لا یفهم أبداً شیئاً، ولا یعلم أنّه یشکّ وینکر، ولا أنّه موجود أو معدوم، سقط الاحتجاج معه، وأیس من استرشاده، ما دام علی هذه العزیمة. فلیس إلّا أن یولم بدخول نار أو ضرب أو غیر ذلک ممّا یولم، فإنّ النار واللانار عنده واحد، والألم واللاألم واحد».

---

١) بنگرید: کتاب من لا یحضره الفقیه ج ٣٧٦/٤، تفسیر القمی ج ٢٩١/١.

الهيات الشفاء / ٤٤١: « إنّه من المعلوم أنّ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريک يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنّه لا بدّ من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلک الآخر أيضاً مكفياً به و بنظيره، فيكون مثلاً هذا يبقل لذلک و ذاک يخبز لهذا و هذا يخيط لآخر و الآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتّى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً. و لهذا ما اضطروا إلى عقد المدن و الاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة و قد وقع منه و من شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس و عادم لكمالات الناس و مع ذلک فلا بدّ لأمثاله من اجتماع و من تشبه بالمدنيين. فإذا كان هذا ظاهراً فلا بدّ في وجود الإنسان و بقائه من مشاركته و لا تتمّ المشاركة إلا بمعاملة كما لا بدّ في ذلک من سائر الأسباب التي تكون له و لا

الكاشف/ ٣٣٤: «والذي يدلّ على أنّ النبي يجب دخوله في الوجود، هو أنّ الإنسان لايحسن معيشته لو انفرد، بل يفتقر إلى آخر من نوعه، يكون مكفياً به، وذلك الآخر مكفيا بهذا، أو بغيره. حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظماً. فيكون هذا مثلاً ينقل إلى ذاك. وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتّخذ الإبرة لهذا، ولذلك احتيج إلى الاجتماعات وعقد المدن، فلا بدّ من المشاركة التي لاتتمّ إلّا بمعاملة، لا بدّ لها من سنّة وعدل يوجبهما سانّ ومعدل، إذ لو تركوا وآراءهم، لاختلفوا عند ما يريد كلّ واحد ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه، فلا ينتظم التعاون بينهم. ولا بدّ للسنّة من ضوابط وقوانين كلّية، تندرج جزئياتها تحتها، فينتفع بها الجميع. ولا بدّ وأن يكون هذا السّانّ المقنّن لتلك القوانين إنساناً ليخاطب الناس، ويُلزمهم السنّة....».

بدّ في المعاملة من سنة و عدل، و لا بدّ للسنة و العدل من سانّ و معدل و لا بدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس و يلزمهم السنّة».

الهيات الشفاء / ٤٤١-٤٤٢: «و لا بدّ من أن يكون هذا إنساناً، و لا يجوز أن يترک الناس و آراءهم في ذلک، فيختلفون و يرى كلّ منهم ما له عدلاً و ما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان و يتحصّل وجوده أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين و تقعير الأخمص من القدمين و أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء؛ بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء و وجود الإنسان الصالح لأن يسن و يعدل ممكن كما سلف منّا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلک المنافع و لا تقتضي هذه التي هي أسّها».

الكاشف/ ٣٣٦: «ومن المعلوم أنّ الحاجة إليهما أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى لا ضرورة إليها في البقاء، بل هي نافعة فيه نفعا مّا. ولا يجوز أن تكون العناية تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أهمّ منها وأنفع. والعقل السليم يحكم بذلك على طريق الحدس».

الهيات الشفاء / ٤٢١: «ثمّ إنّ تلک الهيئة البدنية مضادّة لجوهرها مؤذية له و إنّما كان يلهيها عنها أيضاً البدن و تمام انغماسها فيه، فإذ فارقت النفس البدن أحسّت بتلک المضادّة العظيمة و تأذّت بها أذىً عظيماً، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى و يزول و يبطل مع ترک الأفعال التي كانت تثبت تلک الهيئة بتكررها؛ فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلک غير خالدة بل تزول و تنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصّها».

الكاشف/٣٤٩: «ثمّ إنّ الهيئة البدنية مضادّة لجوهر النفس، موذية له. وإنّما كان يلهيها عن ذلك البدن، وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت النفس البدن أحسّت بتلك المضادّة، وتأذّت بها. وتلك الهيئة تبطل قليلاً قليلاً، مع ترك الأفعال المبقية لها بتكرّرها، تزكو النفس. وتبلغ السعادة التي تخصّها».

□□□

الهيات الشفاء / ٤٢٣: «يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة».

الكاشف / ٣٤٩: «ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل لنا إلى إثباته، إلّا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوّة؛ وذلك هو الذي للبدن عند البعث، وهو المعاد البدني. وخيرات البدن وشروره معلومة».

در عبارت ابن سينا در ذيل شرح الاشارات ج ۳ / ۱۱۱ ـ۱۱۲ آمده است: «إنّه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحسّ حيرة و للخيال وقعة فتستعدّ القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً... مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراک أنّهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شدّ حثيث جداً، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه، ثمّ ينطق بما يخيل إليه... و مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمّل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش إيّاه بشفيفه، و مثل ما يشغل الحس بتأمّل لطخ من سواد براق و بأشياء تترقرق و بأشياء تمور ... و ربما أعان على ذلک الإسهاب في الكلام المختلط و الإيهام لمسيس الجنّ و كلّ ما فيه تحيير و تدهيش...و تارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة»

الكاشف/ ۳۲۹: «وقد يستعين بعض من يستنطق بالغيب بالعدو المسرع، فلا يزال يلهث فيه، حتّى يكاد يغشى عليه، ويضبط ما يتكلّم به. وربّما استعان بعضهم بتأمّل شيء شفاف مُرعش للبصر، أو مدهش إيّاه بشفيفه، أو بتأمّل لطخ من سواد برّاق، أو بشيء يتلألأ أو يتموّج. و يعين على ذلك أيضاً إيهام مسيس الجنّ، والإسهاب في الكلام المخلط، وتركيب أصباغ مفرّجة وتبخيرات».

□□□

التحصيل / ۵۸۰: «و قد عرفت معنى الحقّ، و أنّ حقّية الشيء هى خصوصية وجوده، فلا أحقّ اذاً من ذات الوجود بذاته. و يقال: حقّ أيضاً مما يكون الاعتقاد فيه حادقا به و مع صدقه دائماً، و مع دوامه لذاته لا غير؛ و اذا كان كذلک فكلّ شىء بالقياس الى ذاته باطل و به حقّ، و هو أحقّ بأن يكون حقاً، فلذلک كلّ شىء هالک الّا وجهه».

الكاشف / ۴۳۳: «وهو الملك الحقّ، فإنّ ذات كلّ شيء من جميع الوجوه هي له، لأنّ منه أو ممّا منه وجوده، ولا يستغني عنه شيء في شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء. وإذ حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده، فلا حقّ إذاً أحقّ من ذات واجب الوجود بذاته. ولمّا كان ما يكون الاعتقاد به صادقاً يسمّى حقّاً أيضاً، فالواجب حقّ بهذا المعنى. وكلّ شي بالقياس إلى ذاته باطل وبه حقّ».

□□□

رسالة العشق ابن‌سينا / ۳۷۶: «فواجب إذاً وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبّرة وجوداً غير مفارق البتة، و الّا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلّي عند وجوده اشفاقاً من عدمه، و يسترده عند فوته قلقاً لبعده، و لصار أحد العشقين معطّلا».

الكاشف/ ۴۵۸ ـ ۴۵۹: «ولا يجوز مفارقة هذا العشق لشيء من الموجودات، إذ لو فارقها لاحتاجت إلى عشق آخر به يستحفظ هذا العشق عند وجوده، إشفاقاً من عدمه، ويسترده عند فواته قلقاً لبعده؛ ولصار أحد العشقين معطّلاً».

□□□

شرح الإشارات ج ۳/۳۱۸، در بخش شرح خواجه بر عبارت شيخ آمده است: «و كان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادّة

الكاشف/ ۴۷۲: «ومن عناية الباريْ ـ جلّت عظمته ـ أنّ المادّة لما امتنع قبولها لصورتين معاً، وكان الجود الإلهي مقتضياً

بإبداع تلک الصور فیها و إخراج ما فیها بالقوّة من قبول تلک الصور إلی الفعل قدر بلطیف حکمته زماناً غیر منقطع في الطرفین، یخرج فیه تلک الأمور من القوّة إلی الفعل واحداً بعد واحد فتصیر الصور في جمیع ذلک الزمان موجودة في موادّها و المادّة کاملة بها».

لتکمیلها بإخراج ما فیها بالقوّة من قبول الصور إلی الفعل، قدّر بلطیف حکمته زماناً غیر منقطع في الطرفین تخرج فیه تلک الأمور من القوّة إلی الفعل واحد بعد واحد، فتصیر الصور في جمیع ذلک الزمان موجودة في موادّها، والمادّة کاملة بها».

البته درخور توجّه است که افزون بر موارد فوق که برگرفته از عین الفاظ حکمای مشائی پیشین است، اکثر مضامین فکری ابن‌کمّونة نیز برگرفته از آثار آنان به ویژه ابن‌سینا و شارحان وی است. لذا با تأمّلی شاید بتوان تمام منابع فکری و حتی واژه‌پردازی وی را استخراج کرد. در ذیل جهت اجتناب از اطناب این مقال، فقط به گزارش دو مورد از اقتباس‌های مفهومی در عبارات وی بسنده می‌کنیم.

شرح الإشارات ج ۲۹۲/۲: «تنبیه؛ ارجع الی نفسک و تأمّل هل إذا کنت صحیحاً، بل و علی بعض أحوالک غیرها بحیث تفطّن للشیء فطنه صحیحة هل تغفل عن وجود ذاتک، ولا تثبت نفسک، ما عندی أنّ هذا یکون للمستبصر، حتّی أنّ النائم فی نومه والسکران فی سکره لا یعرف ذاته و إن لم یثبت تمثّله لذاته، و لو توهّمت أنّ ذاتک قد خلقت أوّل خلقها صحیحة العقل و الهیئة و

الکاشف/ ۲۹۰: «ونحن نجد من أنفسنا أنا لو کنّا قد خلقنا دفعة علی کمال من عقولنا، من غیر أن نستعمل حواسنا في شي منّا وفي غیرنا، وحصلنا کذلک لحظة ما في هواء غیر ذي کیفیة نشعر بها، وأعضاؤنا منفرجة لئلّا تتلامس، لکنّا في مثل هذه الحالة تغفل عن کلّ شيء، سوی إنّیتنا».

فرض أنّها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزاؤها و لا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة و معلّقة لحظة مّا في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء الّا عن ثبوت إنّيتها».

□□□

التحصيل / ٢٨١: «ذلك لأنّ الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان، بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الاعيان و لو كان الشيء يكون في الأعيان بكونه في الأعيان لتسلسل الى غير النهاية، فماكان يصحّ كون الشيء في الأعيان، فاذاً الوجود الذى هو الكون في الاعيان هو الموجودية».

الكاشف/ ٨٠: «وإذا أطلق الوجود، ففيالأغلب يراد به العيني. والوجود في الأعيان هو نفس الكون في الأعيان، لا ما به يكون الشيء في الأعيان، ولوكان الشيء يكون في الأعيان بكونه في الأعيان، لتسلسل إلى غير النهاية. فماكان يصحّ كون الشيء في الأعيان. فإذاً الوجود الذي هو الكون في الأعيان، هو الموجودية».

□□□

التحصيل / ٥٧٩: «كذلك الحياة التي له، إذ الحيّ هو الدرّاک الفعال».

الكاشف / ٤٣١: «و اذا كان الحيّ عبارة عن الدرّاک الفعّال، فالواجب لذاته حيّ...».

■ درّة التاج شیرازی و اقتباس از کاشف ابن‌کمّونة

قطب‌الدین محمود شیرازی (٦٣٤ـ٧١٠ ق) از منجمان و طبیبان و فیلسوفان سدهٔ هفتم است که عمدهٔ شهرتش در قرون اخیر به واسطهٔ دو اثر شرح حکمة الاشراق سهروردی و درّة التاج[1] می‌باشد.

درّة التاج اثری چند دانشی است که آن را شیرازی به زبان فارسی ساخته، این اثر در بردارنده یک فاتحه و پنج جمله و یک خاتمه به شرح زیر است:

فاتحه در بیان فضیلت علم، حقیقت علم، تقسیم عدم، است جمله اول: منطق.

جمله دوم: فلسفه اولی.

جمله سوم: علم اسفل.

جمله چهارم: علم اوسط مشتمل بر اسطقسات و مجسطی، ریاضی و موسیقی.

جمله پنجم: علم اعلی.

و امّا خاتمه کتاب خود بخش مفصّلی در چهار قطب است:

١ـ اصول دین، ٢ـ فروع دین، ٣ـ حکمت عملی، ٤ـ سلوک

بنابر تحقیق استاد محمد مشکاة در مقدّمهٔ تصحیح خود بر درّة التاج، این اثر حجیم برگرفته از پاره‌ای از کُتب گذشته است:

فنّ اوّل از جمله چهارم: کتاب اقلیدس.

فنّ دوّم از جمله چهارم: تلخیص مجسطی بطلمیوس.

فنّ چهارم در موسیقی: موسیقی کبیر فارابی، موسیقی شفا، شرفیه عبد المؤمن.

قطب اوّل از خاتمه: اربعین و اسرار التنزیل فخر رازی.

قطب سوّم در حکمت عملیه[2]: فصول مدنی فارابی و تهذیب اخلاق مسکویه

قطب آخر در سلوک: به ظاهر از تحفه البررة مجدالدین بغدادی و مناهج العباد الی المعاد سعدالدین فرغانی[3].

و استاد مشکاة در ادامه گوید: «امّا منابع کتاب حاضر در قسمت منطق و

---

١) کتاب مشهور او در نزد متقدّمان التحفة السعدیة یا شرح قانون است.

٢) در تصحیح این بخش از کتاب توسط سرکار خانم همایی، این بخش مقتبس از لطائف الحکمة دانسته شده است.

٣) درّة التاج / اخ ـ اذ

فلسفه ـ که مسلّماً قسمتی از آن از مصنّفات شهاب‌الدین سهروردی مقتول و شاید بخشی هم از شجرة الالهیة شهرزوری اقتباس شده ـ عجالة برای نگارنده میسّر نشد».

چندی قبل در مقاله‌ای آقای رضا پورجوادی و خانم اشمیتکه به بررسی این قسمت پرداختند،[1] و آن را به درستی برگرفته از الکاشف ابن‌کمّونة دانستند.

در پی تصحیح نگارنده از کتاب الکاشف و مقابلهٔ کامل آن با این بخش از درّة التاج که گزارش تطبیق آن در پانوشت صفحات الکاشف مشاهده می‌گردد، این نظر کاملاً تأیید شد؛ جز آن‌که باید اذعان داشت که بخش منطق درّة التاج به مراتب کامل‌تر و استوارتر از کار ابن‌کمّونة است، و در این بخش، کاملاً چیره‌دستی و تفوّق قطب شیرازی در منطق بر ابن‌کمّونة آشکار است[2]. شیرازی خود به طور مستقل در بخش مغالطات، هفت نوع مغالطه دیگر را افزون بر پنج مغالطه ابن‌کمّونة مطرح ساخته و از آن جواب گفته است؛ لذا بخشِ منطق درّة التاج اگر چه بر اساس متن الکاشف می‌باشد، ولی به منزله شرح و بسط مستقلّ آن است و مطالبی بس افزون بر اصل خود دارد.

در ذیل، جهت ضیق مجال[3] تنها به مقایسه یک نمونه از هر بخش اکتفاء می‌نمائیم و تفصیل آن را به مقدمّه تحقیق خود بر ویراست جدید درّةالتاج وامی‌نهیم.

درّة التـاج ج ۱۲۱/۲: «و آن قضیه باشد کی در آن اقامت کرده باشند مقابل هر یکی را از دو طرف قضیه ذات ترتیبی طبیعی مقام آن دیگر با بقاء کیفیت و صدق. یا قضیهٔ کی لازم این قضیه	الکاشف / ۳۸ ـ ۳۷: «وللقضایا لوازم أخـرى تسمّى عكس النـقيض. وعكس القضية بهذا المعنى هي القضية التي أقيم فيها مقابل كلّ واحد من جزئي الأصل بالإيجاب والسلبِ مقام الآخر،

۱) Qutb al-Din al Shirazi's *Durrat al-Taj* and its sources.*Journal Asiatique* 292 i-ii (2004), pp.309-28.

۲) افزون بر آن که شیرازی مواضع اشتباه ابن‌کمّونة را تصحیح کرده است.

۳) با توجه به ارجاعات پانوشت الکاشف تمامی مواضع مشابه آن در درّةالتاج قابل دستیاب است.

باشذ كى عكس نقيض است و مخالف او در كيفيت. و حكم موجبات در عكس مستوى حكم سوالب است اينجا، و حكم سوالب آنجا، حكم موجبات است اينجا در كميت و جهت. و بيان آن به استلزام نقيض مدّعى است مر محال را؛ يا از براي انعكاس او به أحد العكسين بآنچ صادق نشود با اصل، يا از براى انتاج او با اصل محال را، يا به افتراض».

مع بقاء الكيفية والصدق، أو ملازمة هذه المخالفة لها في الكيفية. وحكم الموجبات في العكس المستوي حكم السوالب ههنا، وحكم السوالب هناك حكم الموجبات ههنا في الكمّية والجهة. والبيان هو باستلزام نقيض المدّعى للمحال، إمّا: لانعكاسه بأحد العكسين إلى ما لا يصدق مع الأصل، أو لإنتاجه مع الأصل المحال، أو بالافتراض».

□□□

درّة التاج ج ٤١/٣: «و جائز باشد صدور اشياء كثيره از واحد حقيقى جون بعضى صادر باشد ازو به توسط صدور بعضى. و با اختلاف آلات، و قوابل، و حيثيات و شرائط ممتنع نيست عقلاً، كي از واحد زائد بر واحد صادر شوذ. و لكن اين بحقيقت صدور نباشد الّا از كثيرى، نه از واحدى مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَاحِدٌ».

الكاشف / ١٢٤: «ويجوز صدور الأشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي إذا كان بعضها صادراً عنه بتوسّط صدور بعض؛ وباختلاف الآلات والقوابل والحيثيات والشرائط لايمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد ما زاد على واحد. ولكن ذلك لا يكون على الحقيقة صدوراً إلّا عمّا هو كثير لا عن واحد من حيث إنّه واحد».

□□□

درّة التاج ج ٣٠/٤: «بسيار باشد كى متلطّف شوذ و هوا گردذ، و بسيار باشد كى بطبقهٔ بارده از

الكاشف / ٢٤٢: فإذا صعد البخار فربّما تلطّف وصار هواءً، وربّما بلغ إلى الطبقة الباردة من الهواء،

هوا رسذ و متکاثف شوذ، و سحابی مجتمع گرددْ، و مطری متقاطر و گاه باشد کی سحاب از تکاثف هوا باشد به سرماء سخت. و بسیار باشد کی سرما قویّ‌تر باشد از آن، و سحاب را بفسراند بیش از تشکّل او به شکل قطرات، و برف بباردْ. یا بفسراند سحاب را بعد از تشکل او به آن و تگرک ببارذ. و اگر بآن طبقه برسذ اگر بسیار باشد ضباب گرددْ، و اگر اندک باشد و متکاثف شود به سرماء، شب اگر فسرده نشوذ طل فرو آیذ یعنی شب نم، و اگر فسرده شوذ صقیع فرو آیذ، یعنی زاله.».

فتکاثف واجتمع سحاباً وتقاطر مطراً. وقد یکون السحاب عن تکاثف الهواء بالبرد الشدید، وربّما کان البرد أقوی من ذلك، فجمد السحاب قبل تشکّله بشکل القطرات، فنزل ثلجاً أو جمدة، بعد تشکّله بذلك، فنزل برداً.

□□□

درّة التاج ج ٥/٧٤: «و فرق میان عشق «[و شوق]» آنست: کی عشق ابتهاج است به تصوّر حضرت ذاتی کی معشوق است، و شوق حرکتی است کی تتمیم این ابتهاج کند، جون صورت متمثّل باشذ از وجهی، و غیر متمثّل از وجهی دیگر، جنانک اتّفاق می‌افتد کی متمثّل باشذ در خیال، و متمثّل نباشذ در حسّ، بس هر مشتاقی

الکاشف / ٤٣٥: «والفرق بین العشق والشوق: أنّ العشق هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذات ما هي المعشوقة، والشوق هو الحرکة إلی تتمیم هذا الابتهاج إذا کانت الصورة متمثّلة من وجه غیر متمثّلة من آخر کما یتّفق أن یتمثّل في الخیال ولا تکون متمثّلة في الحسّ. فکلّ مشتاق فإنّه قد نال شیئاً مّا، وفاته شيء. ولهذا لم

جیزی را دریافته باشد، و جیزی ازو فوت شذه. و ازین است کی جایز نیست کی بر واجب صادق شود کی مشتاق است، و جایزست کی صادق شود برو کی عاشق است.».	یجز أن یصدق علی الواجب أنّه مشتاق، وجاز أن یصدق علیه أنّه عاشق».

□□□

در پایان این مقایسه بایسته ذکر است که در موارد متعدّدی که گفتار ابن‌کمّونة مبهم و یا حتی اشتباهی از نظر عبارت داشته، این موارد به چیره دستی و لطافت در کلام شیرازی تصحیح گشته و البته در موارد معدودی قطب شیرازی در ترجمه دچار مشکل شده است، که ما در این پژوهش سعی کرده‌ایم این موارد را در پانوشت صفحات گزارش دهیم[1].

■ روش تصحیح[2]

کتاب الکاشف، نخستین بار توسط استاد حمید مرعید الکبیسی در سال ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م با نام الجدید فی الحکمة در بغداد چاپ شده، که این تصحیح، بر اساس دو نسخه کوپرلو ۱۶۱۲ و احمد ثالث ۳۲۳۴ فراهم آمده است؛ ولی متأسّفانه به جهت بدخوانی‌های متن و شاید عدم فهم متن، اغلاط محتوایی و

---

۱) تفصیل این مقایسه در تصحیح نگارنده از همین بخش‌های درّة التاج به زودی منتشر خواهد شد.

۲) علی رغم کاستی‌های فوق، بر اساس این چاپ تاکنون سه گزارش به شرح زیر فراهم آمده است - بنگرید: A Jewish Philosopher of Baghdad, pp89, 92

۱ـ ترجمه ترکی فصل اوّل از باب هفتم، توسّط عمر ماهیر آلپر (Ömer Mahir Alper)

۲ـ تحلیل کتاب الجدید فی الحکمة از کریستین فینک (Christina Fink) به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد به زبان آلمانی.

۳ـ مقاله ابن‌کمّونة و حکمت جدید، از لانگرمن (Y.Tzvi Langermann).

ویرایشی بسیاری در آن راه یافته است. که همین امر موجب تصحیح مجدّد آن گردید.

جهت تصحیح و تحقیق اثر حاضر، در ابتدا از میان یازده نسخه[1] موجودِ آن. شش نسخه دستیاب شد، سه نسخه از ترکیه[2]. و سه نسخه از ایران.

۱ـ ایا صوفیا، ش ۲٤٤٦.

۲ـ ایا صوفیا، ش ۲٤٤۷.

۳ـ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۹۳۹، مورّخ سده هفتم.

٤ـ فاتح استانبول، ش ۳۱٤۱[3]

۵ـ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۹۳۸، مورّخ سده یازدهم.

٦ـ مشکاة، ۲٤۸، مورخ سوم ربیع الثانی ۱۳۵۱ ق.[4]

و اما نظر به عدم اصالت نسخه چهارم، و استنساخ آن از روی نسخه اول و یا مرجعی شبیه به آن، از آن صرف نظر گردید، نسخهٔ پنجم و ششم نیز به جهت نونویس بودن و عدم کارآمد بودن آن صرفاً در پاره‌ای از موارد مورد مراجعه قرار گرفت.

■ نسخ اساس تصحیح

۱ـ «تر»، ایا صوفیا، ش ۲٤٤٦، ۱۸ × ۱۲/۵ سانتیمتر مربع، ۲۱ سطری، خط نسخ کهنه، غیر منقوط، نگاشتهٔ الحسن (کذا) المرتضی الحسینی السمنانی، شب

---

۱) قدیمی‌ترین نسخهٔ تاریخ‌دار کتاب، متعلّق به کتابخانه کوپرولو، ش ۱٦۱۲، مورخ ٦۹۱ هـ ق است، که اساس تصحیح نخست الکاشف قرار گرفته که ما به توسّط همین چاپ از آن بهره گرفتیم.

۲) این نسخه‌ها توسّط خانم پورفسور اشمیتکه فراهم آمده بود، که در اختیار نگارنده قرار داده شد.

۳) به خطّ ناخوش نسخ، محمود بن الشریف الکرمانی، غیر مورّخ و به ظاهر از سده دهم.

٤) این نسخه به خطّ زیبای میرزا ید اللّه نظر پاک کجوری از شاگردان آقا محمّد رضای قمشه‌ای ومکتب فلسفی تهران است.

جمعه ربیع الآخر (کذا) ۷۳۱، از روی نسخهٔ مؤلّف: در پایان این نسخه آمده: «و قد نقل من نسخة بخط المصنّف و المواضع التی کانت علی خلاف قوانین العربیة نقلتها بحالها، و اعلمت علیها علامة صحّ»[1].

بنابر عبارت پایانی این نسخه، تاریخ تحریر اصل کتاب ابن‌کمّونة عبارت است از: «و کان فی آخرها ما هذه صورته: وقع الفراغ من تألیفه فی ذی القعدة من سنة ستّ و تسعین و ست مائة هلالیة هجریة. و کتبه مؤلّفه العبد الفقیر الی رحمة اللّه تعالی سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة اللّه بن کمّونة عفا اللّه عنه و غفر له و وفّقه لطاعته و مراضیه (هکذا) و أمنه فی الدارین، انّه ولیّ الخیرات في الدنیا و الآخرة. رب أختم بخیر برحمتک یا أرحم الراحمین».

بنابراین، نسخه حاضر سی و پنج سال پس از نگارش کتاب استنساخ شده است.

۲ـ «صو» ایا صوفیا، ش ۲٤٤۷، ۱٤ × ۲٤/۳ سانتیمتر مربع، ۱۷ سطری، بدون نام کاتب، خط نسخ منقوط، عناوین باشنگرف، به ظاهر از سدهٔ نهم هجری. در آغازِ این نسخه، نام کتاب «الجدید في الحکمة» خوانده شده است.

۳ـ «مج»، مجلس شورای اسلامی، ش ۱۹۳۹. ۱۷/٥ × ۳٦ سانتیمتر مربع، ۲۱ سطری، خط نسخ قدیم و تقریباً غیر منقوط، فاقد انجام[2]، بظاهر از اواخر سده هفتم یا اوایل هشتم.

با توجّه به نسخه‌های فوق، تصحیح کتاب در سه مرحله فراهم آمد.

۱ـ با استفاده از تصحیح تلفیقی و تکیه بر نسخه اوّل که از روی خطّ مؤلّف استنساخ شده، متنی قابل قبول فراهم آمد.

۲ـ چنانچه گفته شد، بخشی از کتاب درّة التاج قطب‌الدین شیرازی، ترجمهٔ کتاب ابن‌کمّونة است، لذا تمامی متن کتاب الکاشف با درّة التاج مقابله گردید. که البته در طی آن تمامی اختلاف نسخ فراهم آمده در مرحله اوّل مورد بازبینی قرار گرفت. و با توجه به محتوای فلسفی کتاب، متن نهایی کتاب فراهم آمد.

---

۱) متأسّفانه در تصویر ما از این نسخه، این علامات به وضوح به چشم نمی‌خورد.
۲) این نسخه متأسّفانه در بردارنده متن، تا اواخر فصل سوم از باب ششم است.

۳ـاز آن رو که متن کتاب تا حدّی فاقد اسلوب منطقی تدوین، و ضعف نگارش عربی بود، جهت فهم خوانندگان علاوه بر افزون کردن عناوینی بر کتاب، که در چاپ حاضر در گوشهٔ صفحات به چشم می‌خورد، شاید به افراط از علایم ویرایشی و ایجاد بندهای گوناگون [۱] استفاده گردید، باشد که مطلوب دانش‌پژوهان فلسفه قرار گیرد.

در پایان این مقال بر خود لازم می‌دانم که تشکّر وافر خود را از سرکار خانم پروفسور زابینه اشمیتکه (Sabine Schmidtke) و مؤسسهٔ آلکساندر فون هومبولت (Alexander von Humboldt) جهت فراهم آمدن امکان این پژوهش، و همیاری دوست دانشمند آقای دکتر رضا پورجوادی ابراز دارم، و للّه درّهم.

حامد ناجی اصفهانی
برلین، ۱۳۸۵

---

۱) نگارنده جهت تقطیع بخش‌های گوناگون عبارت به سبک سایر تصحیحات خود همچون شفاء ابن سینا و شرح نجاة از اعداد استفاده کرده بود، که متأسفانه به دلایلی ناوارد در این ویرایش درین ویراست حذف شد، از همین رو شاید خواننده در تقطیع بندهای پیاپی کتاب قدری نیاز به دقّت بیشتر داشته باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد الفقير الى رحمة الله تعالى [illegible] بن عمر بن [illegible] غيلان البلخي

حسبه الله وكفاه [illegible] عنه واعانه على مراضيه احمد الله تعالى

حمدا يقرب الى جنابه الكريم ويوجب المزيد من فضله واحسانه واستعصم

استعصاما يؤمن من عقابه الاليم ويخلد في الفردوس الاعلى من جنانه واسأله

الهداية الى صراطه المستقيم والهام الحق وانارة برهانه وان يصلي على جميع

من بالملأ الاعلى الحافين من حول العرش العظيم وعلى المصطفين لاظهار التوحيد

واعلانه وخصوصا على محمد وآله وبعد فقد تقرر في العقول ان المطالب

المطلوبة في الديانات المتعلقة بالايمان بالله وباليوم الآخر وعمل الصالحات

هي غاية الكمالات الانسية وبدونها لا يفوز الانسان بالسعادة السرمدية

ولا ينجو من الشقاوة الاخروية ومن الظاهر ان ذلك لا يتم تحصيله على الوجه

اليقيني لا الظني [illegible] والبرهانية لا المقلدية الا بعلم الحكمة

الذي هو اشرف العلوم الانسانية [illegible]

بالحقائق النظرية والعملية على حسب الطاقة البشرية وهذا القطع

عذر من لم يرغب في تحصيله ولم يدأب في تمهيد قواعده واصوله

وان يكذب اهل الحكمة [illegible] مع عدم المستند [illegible] لا يعتد

اهل العقول والتحصيل ويجب على المرشد [illegible] الاحوط وعلى المسترشد

ان يبني على علم عن سواء السبيل ولما كان الامير الكبير الفاضل العالم

العادل عز الدين محيي الاسلام والمسلمين [illegible] له مجد الملك [illegible]

الغازي [illegible] شاه [illegible] الامير الكبير المعظم سيف الدين سنجر الصاحبي

[illegible] الله [illegible] وادام ايامهما ممن اطلع على

بعض

الورقة الأولى من نسخة (تر)

من صحة البدن وسلامة الأعضاء من معرفة الأسماء لهذه الأشياء من خلو
الأطعمة والأشربة والأدوية لأهله ومما يحتاج من المبرات
المنجحة والدعوات المستجابة أو دونه. لذلك للآمل وثوقًا
بأنها وطأ سببه بأمته الى سعيه رحمه الله تعالى في الآخرة. وأسألك
اللهم أن تجعلني من أهلها وأن تنفعني بما علمتني وأن تجعله يوم
القيامة حجة لي لا علي وأن تغفر لي خطيئتي يوم الدين وأن تعصمني
بنور هدايتك من ورطات المضلين وأن تبلغني درجات الصادقين
المخلصين في توفيقي لذلك لما أكون به في دار الخلود من الآمنين
وبسعادة الأبد من الفائزين وتحليني في زمرة عبادك الصالحين
برحمتك يا أرحم الراحمين ويا أكرم الأكرمين والحمد لله رب
العالمين وصلواته على ملائكته المقربين وأنبيائه وأوليائه أجمعين
وخصوصًا على محمد وآله الطيبين الطاهرين ه ه

تم الفراغ منه [illegible] ليلة الجمعة من شهر ربيع الآخر سنة ثمانية
على صاحبها السلام وذلك على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني
الحسين بن ... الحسيني السمناني ختم الله له بالحسنى وجعل آخرته
خيرًا من الأولى ورحم الله عبدًا قال آمينا. وقد قوبل من نسخة بخط
المصنف والمواضع التي كانت على خلاف قوانين العربية تركتها
بحالها وأعلمت عليها علامة صح. وكان تاريخها هذه صورته
وقع الفراغ من التسويد في العشر من سنة ست وستين وستمائة هلالية
هجرية. وكتب مؤلفه العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى سعد بن
منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة عفا الله عنه ووفقه
ووفقه لطاعته ومرضاته وأمنه في الدارين وأولاه الخير في الدنيا والآخرة إنه
رب رحيم بحمد ربه ... أرحم الراحمين. تم ه

الورقة الأخيرة من نسخة «تر»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى سعد بن منصور بن سعد بن
الحسن بن هبة الله بن كمونة عفا الله عنه وأعانه على مرضاته أحمد الله تعالى
حمداً يقرب إلى جنابه الكريم ويوجب المزيد من فضله وإحسانه
وأستغفره استغفاراً يؤمن من عقابه الأليم ويخلد في الفردوس
الأعلى من جنانه وأسأله الهداية إلى الصراط المستقيم بإلهام الحق
وإيثار برهانه وأن يصلي على من بالملأ الأعلى الحافين من حول
العرش العظيم وعلى المصطفين لإظهار التوحيد وإعلانه وخصوصاً
على محمد وآله وبعد فقد اتفق أرباب العقائد العقلية والديانات
النقلية أن الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات هي غاية
الكمالات الإنسية وبه يفوز النفوس الإنسانية بالسعادة السرمدية
وتنجو من الشقاوة الأخروية ومن الظاهر أن ذلك لا يتم
تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية وبالطرق البرهانية لا
التقليدية إلا بعلم الحكمة الذي هو استكمال النفس الإنسانية
بتحصيل التصورات والتصديقات بالحقائق النظرية والعملية على

الورقة الأولى من نسخة «ص»

بعباده منعطف عليهم وتأمل ما أنعم به على الانسان من صحة البدن
وسلامة الأعضاء ثم بعثة الأنبياء لهدايته ثم خلق الأطعمة والأشربة
والأدوية لأجله وما ألهمه من التدبيرات الناجعة والدعوات
المستجابة أوجب له ذلك التأمل وثوقاً تاماً وطاعة تامة إلى سعة
رحمة الله تعالى في الآخرة فأسألك اللهم أن تجعلني من أهلها وأن
تنفعني بما علمتني وأن تجعله يوم القيامة حجة لي لا علي وأن تغفر لي
خطيئتي يوم الدين وأن تعصمني بنور هدايتك من ورطات الضالين
وأن تبلغني درجات الصادقين المخلصين
وتوفقني بجودك لما أكون به في دار الخلود من
الآمنين وبسعادة الأبد من الفائزين وتحشرني
في زمرة عبادك الصالحين برحمتك
يا أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين
والحمد لله رب العالمين وصلواته
على ملائكته المقربين وأنبيائه وأوليائه
أجمعين وخصوصاً على محمد وآله
الطيبين الطاهرين
تم

الورقة الأخيرة من نسخة «صو»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة
الحمد لله تعالى حمداً يقرب إلى جنابه الكريم ويوجب المزيد من فضله وإحسانه ويستدفع
استمرار البؤس من عقابه الأليم ويخلد في الفردوس الأعلى من جنانه وأسأله الهداية
إلى صراطه المستقيم بإلهام الحق وإتمام برهانه وأن يصلي على من بالملأ الأعلى الحافين من
حول العرش العظيم وعلى المصطفين لإظهار التوحيد وإعلائه وبعد فقد اتفق أرباب
العقائد العقلية والديانات النقلية أن الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات
هو غاية الكمالات الإنسية وبدونه لا يفوز الإنسان بالسعادة السرمدية ولا ينجو
من الشقاوة الأخروية ومن الظاهر أن ذلك لا يتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية
وبالطرق البرهانية لا التقليدية إلا بعلم الحكمة الذي هو استكمال النفس الإنسانية بتحصيل
التصورات والتصديقات بالحقائق النظرية والعملية على حسب الطاقة البشرية وبهذا
انقطع عذر من لم يرغب في تحصيله ولم يتاب في تمهيد قواعده وأصوله فإن التكذيب بأصل الحكمة
والتشبث مع عدم المستند والدليل لا يعد من أهل العقل والتحصيل ويجب على المتردد
العمل بالأحوط وعلى المصدق أن لا يصل على علم عن سواء السبيل ولما كان الأمير الكبير
الفاضل العالم العادل عز الدين فخر الإسلام والمسلمين معتمد الدولة فخر الملك مغيث العراقين
دولة شاه بن الأمير الكبير سيف الدين سنجر الصاحبي بلغهما الله مناهما وأدام أيامهما
ممن اطلع على شرف هذا العلم بالهمة الثاقبة والآراء الصائبة التمس مني تصنيف كتاب
فيه برسمه فعملت هذا الكتاب في أثناء ما قد ألجئت إليه من ملابسة الأمور الدينية
والشواغل الدنيوية مشتملاً على اختصاره على مهمات المطالب وأمهات المسائل متضمناً
مع الزيادات التي من قبلي لخلاصة أفكار الأواخر ولباب حكمة الأوائل خالياً عما يقصر عن
إفادة اليقين من الحجج والدلائل عارياً عن تحقيق ما لا يجدي تحصيله بطائل فلا أجد في هذا الكتاب

الورقة الأولى من نسخة «مج»

زماني وهي دائمة باعتبار ذاته استغنت عن العلة الحادثة وحادثة باعتبار ذاته كانت مستندة
الحادثات فإن المراد بالحادث الذي هو موضوع قولنا كل حادث فله علة حادثة هو الماهية
التي عرض لها الحدوث والتجدد من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة
لذاتها بمعنى أن ماهيتها هي الحدوث الذي نعني به ههنا نفس التغير واللاثبات فإذا كان
ذلك الحدوث أو التجدد أو التغير بأي عبارة شئت أن تعبر عنه دائما لم يكن مفتقرا إلى أن
يكون علته حادثة إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائد على ذاته كأن يكون له اتحاد بعد أن لم يكن
بخلاف المتصلة الدائمة التي قد عرفت كيفية تعلقها بالإرادات الكلية والجزئية وحدوث العلة
الذي يستند إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا وإلا لم يصح استناد الحوادث إلى
الحركة الدائمة فالحاصل أن كل واحد من المتغيرات حادث بماهيته دائمة هي نفس التغير وهي الحركة
المعروضة بماهيته يمتنع ثباتها لذاتها فلدوامها لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح أن تكون
علة للمتغيرات ولولاها للزم من دوام تأثير الواجب لذاته في معلوله الأول على ما يستلزم دوام
معلول معلوله وكذلك حتى لا ينتهي الأمر إلى الحوادث العنصرية البتة وللزم من وجوب حدوث علة
كل حادث عنصري تسلسل علل ومعلولات حادثة موجودة معا لا نهاية لها وللزم من عدم أي شيء
كان بعد وجوده عدم علته وعدم علة علته كذلك إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود لذاته بعدم
ما يمتنع عدمه وهذه اللوازم كلها باطلة ووجه لزومها قد عرفته من أصول سبق تقريرها وبوجود
الحركة للسماء لا يلزم شيء من هذه الممتنعات فلولا وجود عقل أو أكثر موجب لهذه الحركة لما صح ولا
يجوز أن يكون العقل مباشرا لهذه الحركة وإلا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا
بل يمكن استناد هذه الحركة إلى العقل بواسطة لا يزال دائم الفيض على النفس المحركة هذه الحركة مددا لها
بقوته التي لا تتناهى وهي تقبل منه ذلك الفيض وتؤثر تأثيرا غير متناه على سبيل الوساطة
لا على سبيل المبادئة التي من استقلالها فما يتعلق بالجسم لا يصدر عنه ما لا يتناهى لو انفرد
لكن يجوز ذلك إذا لم يزل مستمدا من مبدأ عقلي وليس يمتنع على الأجسام الأفعال الغير

المتناهي

الورقة الأخيرة من نسخة «مج»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكاشف

(الجديد في الحكمة)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

قال العبد الفقير إلى رحمة اللّه تعالى، سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة اللّه[١] بن كمونة[٢] - عفا اللّه عنه، وأعانه على مراضيه[٣] : أحمد[٤] اللّه تعالى حمداً يقرّب إلى جنابه الكريم، ويوجب المزيد من فضله وإحسانه؛ واستغفره استغفاراً يؤمن من عقابه الأليم، ويخلّد في الفردوس الأعلى من جنانه؛ وأسأله الهداية إلى صراطه المستقيم، بإلهام الحقّ وإنارة برهانه؛ وأن يصلّي على مَن بالملأ الأعلى، الحافّين من حول العرش العظيم، وعلى المصطفين لإظهار التوحيد وإعلانه، وخصوصاً على محمّد وآله[٥].

وبعد، فقد اتّفق أرباب العقائد العقليّة والديانات النقلية أنّ الإيمان باللّه واليوم الآخر وعمل الصالحات، هو غاية الكمالات الإنسية؛ وبدونه لا يفوز الإنسان بالسعادة السرمدية، ولا ينجو من الشقاوة الأخروية.

ومن الظاهر أنّ ذلك لا يتمّ تحصيله على الوجوه اليقينية، لا الظنّيّة، و بالطرق البرهانية لا التقليدية، إلّا بعلم الحكمة الذي هو استكمال النفس الإنسانية بتحصيل التصوّرات والتصديقات بالحقائق النظرية والعمليّة على حسب الطاقة البشرية.

---

١) هبة اللّه: عبد اللّه، مج

٢) كمونة: + رحمه اللّه، مج (جاءت الإضافة في هامش النسخة)

٣) مراضيه: مراضه ، صو؛ عفا اللّه عنه واعانه على مراضيه: -، مج

٤) أحمد: الحمد ، مج

٥) وخصوصاً على محمد وآله: -، مج / هكذا في النسخ المعتمدة وهو يخالف تهوّده.

وبهذا انقطع عذر من لم يرغب في تحصيله. و[١] لم يدأب في تمهيد قواعده وأصوله. فإنّ مكذّب[٢] أهل الحكمة والتنزيل مع عدم المستند والدليل، لا يُعدّ من[٣] أهل العقل والتحصيل. ويجب على المتردّدِ العملُ بالأحوط. وعلى المصدّق أن لا يضلّ على علم عن سواء السبيل.

ولمّا كان الأمير الكبير الفاضل العالم العادل، عزّ الدين، فخر الإسلام والمسلمين، معتمد الدولة، مجد[٤] الملك، مفخر[٥] العراقين، دولة شاه بن الأمير الكبير المعظّم،[٦] سيف الدين سنجر الصاحبي ـ بلّغهما اللّه مبتغاهما، ومرامهما، وأسعد جدّهما[٧] وأدام أيّامهما ـ ممّن اطّلع على شرف هذا العلم بألمعيّته الثاقبة وآرائه الصائبة، التمس منّي تصنيف كتاب فيه يرسمه، فعملتُ هذا الكتاب في أثناء ما قد ألجئت إليه من ملابسة الأمور الدنية والشواغل الدنيوية، مشتملاً ـ مع[٨] اختصاره على مهمّات المطالب، وأمّهات المسائل، متضمّناً مع الزيادات التي من قِبَلي – لخلاصة أفكار الأواخر، ولباب حكمة الأوائل، خالياً عمّا يقصر عن إفادة اليقين، من الحجج والدلائل، عارياً عن تحقيق ما لا يُجدى تحقيقه بطائل.

فلا تجد في هذا الكتاب إلّا ما يُنتفع به في العلم باللّه تعالى، وتوحيده، وتنزيهه،[٩] وصفات جلاله، وعجائب مخلوقاته الدالّة على كبريائه وعظمته، وبيان جوده وعنايته؛ وفي إثبات الملائكة السمائية، والنفوس الأرضية، وإدراكاتها، وآثارها، وبقائها بعد خراب البدن، وأبديتها، وتزكيتها، وما

---

١) و: + من ، صو
٢) مكذب: يكذب ، مج (جاء في تحت الكلمة لفظة «من»، أي: من يكذّب)
٣) لا يعد من: لا يعده ،تر (هكذا يمكن أن يقرأ ما في التصوير)
٤) مجد: فخر ، مج (نسخة صو وتر مهملة)
٥) مفتخر: مفتي، مج
٦) المعظم:ـ، مج
٧) ومرامهما وأسعد جدّهما: ـ، مج
٨) مع: على ، مج
٩) تنزيهه: تنزهه ، مج

بعصمها من الخطأ والخذلان؛ وفي خصائص النبوّة، والولاية، وحال المعاد، والنشأة الثانية.

وبالجملة هو مشتمل على ما يعصم من الضلال، ومزلّة أقدام الجهّال، ويسعد النفس في المآل بما تحلّت[١] به من الكمال.

وأقول ـ مع اعترافي بتقصيري، وقلّة بضاعتي من العلم ـ: إنّه لا يعرف محلّ هذا الكتاب إلّا المحقّق الذي طال نظره في الكتب السابقة عليه.

وقد جعلته سبعة أبواب، في كلّ باب منها سبعة فصول. ومن اللّه أستمدّ العصمة وإصابة الصواب، والرحمة وجزيل الثواب؛ إنّه العفوّ الوهّاب.

---

١) تحلّت: يجلب، مج

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الأوّل

في آلة النظر المسمّاة بالمنطق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في ماهية المنطق، ومنفعته، وأمور ينتفع بها توطئة[1]

التعريف بالمنطق

المنطق: «قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده». ونسبته إلى الرويّة[2] نسبة العروض إلى الشعر، والايقاع إلى أزمنة الألحان. ويستغني عنهما بفطرته كثير من الناس. ولا يكاد يستغني بفطرته عن هذا القانون إلّا المؤيّدون بهداية ربّانية، وقليلٌ ما هم؛ لكنّ الذين لا يهتدون بهذا القانون لبلادتهم، كثيرون.

والمراد بـ«الفكر» ههنا، توجيه الذهن نحو مبادئ المطالب، ليتأدّى من تلك المبادئ إليها.

فتلك المبادئ تجري من الفكر مجرى المادّة، والهيئة الحاصلة من ترتيبها تجري مجرى الصورة، ولا بدّ في صلاح الفكر، أي في كونه مؤدّياً إلى المطلوب، من صلاحهما معاً. ويكفي في فساده فساد أحدهما.

المبادئ التصوّرية والتصديقية

والمبادئ: إمّا تصوّرية، أو تصديقية. فإنّ حضور شيءٍ مّا عند الذهن يسمّى «تصوّراً»، وهو نفس الإدراك. وما يلحقه لحوقاً يجعله محتملاً للتصديق أو التكذيب، يسمّى «تصديقاً»، وهو الحكم بمتصوّر على متصوّر. ولا يطلب في العلوم سواهما.

ولمّا انحصر المعلوم في معلوم التصوّر، ومعلوم التصديق، فالمجهول[3] منحصر في مجهولهما. ويسمّى الفكر الموصل إلى التصوّر «قولاً شارحاً»، والفكر

---

١) قارن: درّة التاج ج ١/٢ ٢) الرويّة: الرؤية، صو

٣) فالمجهول: والمجهول، صو

الموصل إلى التصديق «حجة».

فقصارئ أمر المنطقي، أن ينظر في مبادئ كلّ من القولين، وكيفية تأليفه على الوجه الكلّي القانوني، لا بالنظر إلى الموادّ المخصوصة بالمطالب الجزئية.

و[١] يجب عليه أن ينظر في الألفاظ، من حيث هو معلّم[٢] للمنطق، أو متعلّم له، وللعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، لا من حيث هو منطقي فقط.

وعلم المنطق بعضه على سبيل التذكير والتنبيه، وبعضه على سبيل العلم المتّسق الذي لا يقع فيه غلط. وهو قانون للبعض الذي بخلافه، وإلّا لافتقر المنطق فيما يستنبط منه بالفكر إلى منطق آخر؛ وليس كذا.

ولا بدّ في[٣] انتهاء المبادئ إلى تصوّرات وتصديقات بديهيتين،[٤] وإلّا لاكتسب المجهول بالمجهول، وهو محال، ولا تصديق إلّا على تصوّرين فصاعداً.

ويكفي في ذلك التصوّر بوجه ما فقط، حتّى إن تصوّرنا من المجهول مطلقاً كونه مجهولاً مطلقاً، كافٍ في حكمنا عليه بامتناع الحكم عليه، أي في حال لا يكون متصوّراً منه الا هذا[٥] القدر.

الدلالات وأقسامها

ومدلول اللفظ الذي دلالته وضعية إن كانت على المعنى الذي وضع له، لأجل وضعه له، فهي «المطابقة»، كدلالة[٦] البيت على مجموع الجدار والسقف؛ وإلّا فمدلوله:

إن كان جزءاً ممّا وضع له فهي «تضمّن»، كدلالة[٧] البيت على الجدار؛

وإن كان خارجاً عنه فهي «التزام»، كدلالة السقف على الحائط.

التواطؤ والتشكيك

واللفظ الواحد:

---

١) والحقّ أن تؤخّر هذه الفقرة نظراًإلى سياق المباحث وتحقيق بحث الدلالات مؤخّراً

٢) معلّم: يعلم، مج ٣) في: من، مج

٤) بديهيتين: بديهتين، صو،تر، مج (النسخ مهملة هنا و يمكن أن يقرأ ما فيها: بديهيين)

٥) منه الا هذا: منه ولا هذا، صو، تر، مج (ضبط النص قياسي يوافق المعنى)

٦) كدلالة: لدلالة، مج ٧) كدلالة: لدلالة، مج

يدلّ على المعنى الواحد الحاصل في كثيرين بالسواء بالتواطؤ، كالحيوان على جزئياته. ولا على السواء بالتشكيك، كالموجود على الجوهر والعرض.

ويدلّ على معانيه المختلفة بالاشتراك، كالعين [على] الباصرة وغيرها؛ وهذه قد يعمّها الوضع، وقد يخصّ بعضها، ويلحق غيره به لتشبّه،[١] أو نقل.

الترادف والتباين

والألفاظ الكثيرة تدلّ على المعنى الواحد بالترادف، كالخمر والعقار؛ وعلى المعاني الكثيرة بالتباين، كالسماء والأرض.

المفرد والمركّب

واللفظ إن لم يقصد بشيء من أجزائه المترتّبة المسموعة الدلالة فيه على شيء من أجزاء معناه، فهو «المفرد»، كزيد وعبداللّه. وإلّا فهو «المركّب»، ويسمّى «قولاً» كالحيوان الناطق.

واحترزنا بـ «المرتبة المسموعة» عن مثل صيغة الفعل الدالّة[٢] على زمانه، وجوهره الدالّ على الحدث؛ فإنّ كلّاً منهما جزؤه، ولكن غير مترتّب[٣] ولا مسموع.

والمفرد إن استقلّ بالإخبار به أو عليه، فإن دلّ على معنى وعلى زمانه المحصّل من الثلاثة ـ احترازاً بـ «المحصّل» عن مثل الزمان في المتقدّم المتصرّف إلى تقدّم ومتقدّم[٤] ـ فهو الكلمة ـ كمشى ـ وإلّا فهو الإسم، ـ كالإنسان ـ وإن لم يستقلّ بذلك فهو الأداة كـ «في» و«هو» و«كان» الناقصة.

الجزئي والكلّي

وما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو «جزئي»، كزيد المشار إليه.

وما لم يمنع مفهومه ذلك فهو «كلّي»؛ وقعت الشركة فيه، كـ «الإنسان»؛ أو لم تقع لمانع غير نفس المفهوم، كـ «الشمس».

---

١) لتشبّه: لتشبه، مج
٢) الدالّة: الدلالة، مج
٣) مترتّب: مرتب، صو، تر
٤) متقدّم: يتقدّم، صو

الحمل بالمواطاة والاشتقاق

والموصوف وصفاته إذا حكم ببعضه على بعض،[١] كيف كان، كـ«الإنسان ضاحك» أو «الضاحك إنسان» أو «كاتب» فالمحكوم عليه موضوع؛ والمحكوم به محمول بالمواطاة، بخلاف ما مثل «الضحك»، «والكتابة» فإنّها لا تحمل إلّا باشتقاق، كـ«الضاحك» أو بأداة نسبة، كـ«ذي ضحك».

الذاتي والعرضي وأقسامها

والمحمول:

إن كان داخلاً في ماهية موضوعه كـ«الحيوان» في الإنسان، أو نفس ماهيته، كـ«الإنسان» لـ«زيد»؛ إذ «زيد» عبارة عن إنسان متخصّص بعوارض، لاعن المجموع من الإنسان وتلك العوارض، فهو ذاتي.

وإن كان خارجاً عنها فهو عرضي. [والعرضي]:

إمّا لازم، وهو الدائم الصحبة لها مع العلم بوجه وجوب تلك الصحبة، كذي الزوايا الثلاث للمثلّث إن كان بيّناً، أو كمساوي الزوايا لقائمتين له، إن كان غير بيّن، يلحق بتوسّط[٢] غيره.

وإمّا مفارق، وهو ما لا يكون كذلك، وإن جاز دوام صحبته لها، إمّا مفارقة سريعة، ككون زيد قائماً؛ أو بطيئة، ككونه شابّاً.

الكلّيات الخمس

وما أُخذ من العرضيات من حيث يختصّ بماهية واحدة، فهو «خاصّة»، كالضاحك للإنسان، سواء ساوته كهذا المثال، أو كانت لبعضه فقط، كالكاتب بالفعل له.

وما أُخذ منها من حيث يشمل ماهية وغيرها، فهو «عرض عامّ»، كالماشي للإنسان، لا للحيوان لاختصاصه به.

والمسؤول عنه بـ«ما هو»:

---

١) بعض: البعض، مج

٢) بتوسّط: بتوسيط، مج

إن كان حقيقة واحدة، كالإنسان، فالجواب بمجموع[١] ذاتياتها، كالحيوان الناطق.

وإن كان فوق واحدة:

فإن اختلفت حقايقها كالإنسان والفرس والطير. فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده، وهو جنس كلّ واحد منها، وهي الأنواع بالإضافة إليه.

النوع وأقسامه

وإن اتّفقت حقايقها كزيد وخالد، المختلفين بالعدد فقط. فبالحقيقة المشتركة حالتي الشركة[٢] والخصوصية ـ كالإنسان ـ وهو نوع حقيقي لتلك الكثرة. ومعناه غير معنى النوع الإضافي.

وقد تصدقان على ماهية واحدة ـ كهذا المثال ـ[٣] وقد يصدق كلّ منهما على ما لم يصدق عليه الآخر ـ كالبسائط التي هي هي[٤] أنواع حقيقية فقط، والأنواع المتوسّطة التي هي إضافية فقط ـ إلّا إذا اعتبرت بالنسبة إلى ما اشترك فيه ما تحتها دون المخصّصات.

الجنس وأقسامه

وقد تتصاعد الأجناس إلى ما لا جنس فوقه، وهو العالي وجنس الأجناس؛ وتتنازل[٥] الأنواع الإضافية إلى ما ليس تحته إلّا الأصناف والأشخاص، وهو نوع الأنواع. والمتوسّطات أجناس لما تحتها، [و] أنواع لما فوقها.

وخصوصية كلّ نوع هو فصله المقوّم، كالناطق للإنسان. ويقال في جواب «أي ما هو في ذاته».

---

١) بمجموع: لمجموع، تر
٢) الشركة: المشتركة، مج
٣) المثال: المبال، تر
٤) هي: ـ، صو
٥) تتنازل: تتناول، مج

النسب الأربع

وكلّ شيئين:

إن صدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر:

فإمّا مع العكس، وهو «المساوي»، كالإنسان والضاحك،

أو لا مع العكس، فالأوّل أعمّ مطلقاً، والآخر أخصّ مطلقاً، كالحيوان الأعمّ، والإنسان الأخصّ.

وإن لم يصدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر، فإن صدق على بعضه، فبينهما عموم وخصوص من وجه ـ كالإنسان والأبيض ـ وإلّا فهما متباينان، كالإنسان والفرس، والموجود والمعدوم.

لمّية الحصر في الكلّيات الخمس

ولا تزيد المحمولات المفردة على الخمسة التي هي:

الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصّة والعرض العامّ، لأنّها: إمّا ذاتية، أو عرضية.

والذاتية إمّا صالحة لأن تقال في جواب ما هو، أو غير صالحة.

والصالحة: إمّا على مختلفات الحقائق، وهي «الجنس»؛ أو لا على مختلفاتها، وهي «النوع الحقيقي».

وغير الصالحة لذلك: إمّا غير مشتركة، أو ليست تمام المشترك، بل جزؤه المساوي له، إذ[١] الجزء في الجملة لا يكون أخصّ مطلقاً، ولا من وجه، ولا مبايناً، لأنّه كلّما صدق الكلّ صدق الجزء، فانتفت هذه الثلاث.

وفي هذا الموضع لا يكون أعمّ مطلقاً؛ وإلّا لكان تمام مشترك بين ماهيةٍ مّا وغيرها، وهو خلاف الفرض، فتعيّن أنّه مساوٍ. وعلى تقديرَي أنّها ليست تمام المشترك، أو هي بعضه المساوي، فهي صالحة للتمييز، فتكون «فصلاً».

والعرضية إن اعتبر عروضها لماهية واحدة فهي «خاصّة»، وإلّا فهي «عرض عامّ».

١) إذ: إذا، مج

وكلّ واحد من هذه الخمسة إنّما هو ذلك الواحد بالإضافة. فقد يصدق على واحد عدّه منها، كاللون فإنّه جنس للسواد والبياض[١]، ونوع للكيف، وخاصّة للجسم، وعرض عامّ للإنسان.

الكلّي الحقيقي والمنطقي والعقلي

ومعروض كلّ واحد منها يسمّى بالطبيعي، وعارضه بالمنطقي، ومجموعهما بالعقلي.

فالحيوان «جنس طبيعي»، والجنسية العارضة له «جنس منطقي»، والحيوان مع الجنسية «جنس عقلي»، وكذا قياس باقيها.

---

١) للسواد والبياض: للبياض والسواد، مج

الفصل الثاني
في اكتساب التصوّرات[1]

أقسام التصوّر

التصوّر:

إمّا تامّ، وهو الإحاطة بكنه حقيقه المتصوّر؛

وإمّا ناقص، وهو تمييزه عمّا عداه، من غير تلك الإحاطة.

الحدّ وأقسامه

والقول الشارح الموصل إلى التصوّر التامّ يسمّى «حدّاً تامّاً»، ولا بدّ وأن يشتمل على ذاتيات المحدود أجمع، فيكون مركّباً من جنسه وفصله. إن كان تركّبه منهما، إذ الجنس يتضمّن جميع الذاتيات المشتركة، والفصل يتضمّن جميع الذاتيات المميّزة إن كان لذلك الجنس والفصل تركّب؛

وكما أنّ اتّحاد الشيء في الخارج لا يتمّ إلّا باتّحاد جميع أجزائه، فإيجاده في الذهن ـ الذي هو تصوّره ـ لا يتمّ إلّا بإيجاد جميع ذاتياته فيه. ومتى لم يكن كلّ واحد من ذاتيات المحدود متصوّراً بالتصوّر التامّ، لم يتمّ الحدّ[2]؛ إذ[3] لا يتصوّر به كنه حقيقه الشيء.

و«حدّ الحدّ» هو أنّه القول الدالّ بالمطابقة على ماهية الشيء.

إشكال في الحدّ والإجابة عنه

وظنّ أنّ[4] جميع ذاتيات الشيء نفس ذلك الشيء، فيكون التعريف بها تعريف الشيء بنفسه؛

---

١) قارن: درّة التاج ج ٢ / ٤٤
٢) الحد: الحدود، مج
٣) إذ: ـ، مج
٤) أنّ: أو، مـو

فليس كذا؛ فإنّ الأشياء التي كلّ واحد منها متقدّم على شيء تمنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخّر عنها، بل هي تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخّرة، فتحصل معرفتها بها. فالعلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدّم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل. والفرق بين مجموع الشيء وبين أجزائه بأسرها، أنّ المجموع[1] هو[2] اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف، والأجزاء بأسرها هي اعتبار ما يقع فيه التأليف من غير التفات إلى التأليف.

لزوم تقديم الجنس على الفصل في التعريف

ويجب تقديم الجنس على الفصل في الحدّ، لأنّ الجنس يدلّ على شيء مبهم يحصله الفصل. وإذا عكس هذا الترتيب اختلّ الجزء الصوري من ذلك الحد، فلا يشتمل على جميع الأجزاء.

الحدّ الماهوي والمفهومي

والحدّ:

إمّا بحسب الماهية في نفس الأمر، وهو صعب، لجواز الإخلال بذاتي لم يطلع عليه، ولوقوع كثير من الأغاليط الحدّية فيه؛

وإمّا بحسب المفهوم ولايتأتّى فيه ذلك، إذ هو جار مجرى العناية. وإذا عنينا بالإنسان، الحيوان المنتصب القامة الضحّاك[3] بالطبع، فكلّ واحد من هذه ذاتي بحسب المفهوم، فلا يسوغ الزيادة عليها والنقصان منها عند استعادة[4] حدّ الإنسان مثلاً، وإلّا لكان المحدود أوّلاً غير المحدود ثانياً. ويجب أن لا تغفل عن هذا القانون في الحدّ المفهومي.

وأمّا[5] الموصل إلى التصوّر الناقص، فمنه «الحدّ الناقص»،[6] وهو ما أخلّ فيه ببعض الذاتيات، كتعريف الإنسان بأنّه الجسم الناطق، فأخل بفصل جنسه

---

١) أنّ المجموع: ـ، مج
٢) هو: ـ، مج
٣) هكذا في النسخ
٤) استعادة: استفاده، صو
٥) هذا باعتبار قسيم قوله: «و القول الشارح الموصل إلى التصور التامّ» و الحقّ أن تقدّم هذه الفقرة على المباحث الأخيرة
٦) فمنه الحدّ الناقص: ـ، تر

الذي هو الحيوان، أوبأنّه الناطق، فأخلّ بجنسه جملة.

الرسم واقسامه

ومنه الرسم:

إمّا التامّ، وهو ما يميز الشيء عن جميع ماعداه.

وإمّا الناقص وهو ما يميّزه عن بعض ما عداه.

وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أوّلاً لتقييد[١] ذات الشيء، فإنّ الفصول والخواص واللوازم لا تدلّ بالمطابقة إلّا على شيء ما يستلزمها، أو يختصّ بها. فأمّا[٢] ما ذلك الشيء فلا يدلّ عليه إلّا بالالتزام[٣]. ودلالة الالتزام غير مضبوطة، فقد ينتقل العقل بالالتزام إلى الشيء وإلى جزئه، وإلى خاصّة أخرى له؛ فإذا وضع الجنس دلّ على أصل الذات المرسومة، وتمّ التعريف بإيراد اللوازم والخواص، كما يقال للإنسان: «إنّه حيوان مشّاء على قدميه، عريض الأظفار، ضحّاك بالطبع»، ويقال للمثلّث: «إنّه الشكل الذي له ثلاث زوايا».

وإذا استقصى في ذكر الخواص واللوازم، فإنّ العقل حينئذٍ يطلب لها جامعاً هو الذات، فيستغني عند ذلك عن ذكر الجنس.

ولا يتمّ قول شارح إلّا بما يخصّ المعرّف:

إمّا بأن يكون كلّ واحد من أجزائه كذلك، كرسم[٤] الشيء بمجموع خواصّه؛

أو البعض كذلك دون البعض، كرسمه بالجنس والخاصّة؛

أو يخصّ بالاجتماع، كرسمه بمجموع كلّ فرد هو[٥] عرض عامّ، وجملة تلك الأعراض خاصّة، كالطائر الولود للخفاش.[٦]

---

١) لفظة «لتقييد» مشوّشة في، صمو، مج ويمكن أن يقرأ: ليقيد

٢) أراد المؤلّف أن يبيّن لمّية وضع الجنس والعرض الخاصّ في التعريف بالرسم.

٣) في درّة التاج: ج ٢ / ٤٧: «وأما آنك جه چيز است آن بر آن، دلالت نمىكنند الّا به التزام».

٤) كرسم: لرسم، مج ٥) هو: منه، مج

٦) ويسمّى هذا القسم بالخاصة المركبة

يجب أن تكون الخواصّ والأعـراض المعرّفة للشيء بيّنة له

ويجب أن تكون الخواصّ والأعراض المعرّفة للشيء بيّنة له. وليس من شرط كونها معرّفة أن يعلم اختصاصها بالشيء، لأنّ العلم بالاختصاص متوقّف على العلم بالمختصّ والمختصّ به. فلو عرف بذلك الاختصاص لكان دوراً؛ بل من شرطه أن يكون بحيث ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّر المعرّف به؛ والمعلوم مطلقاً وكذا المجهول مطلقاً، لا يتصوّر طلب تصوّرهما، بل المعلوم من وجه والمجهول من آخر، كإدراك ناقص، يطلب تكميله أو زيادته وإن لم يكتمل.

الأغلاط الواردة في الأقـــوال الشـــارحـــة

والخطأ في الأقوال الشارحة منه ما يختصّ بالحدّ، ومنه ما يعمّه والرسم.

أغلاط الحدّ

أمّا الذي يختصّ بالحدّ:

□ فبأن[١] يؤخذ مكان الجنس أحد أمور سبعة:

إما اللوازم العامّة، كالوجود والعرضية.

وإمّا الفصل، كقولهم: «العشق إفراط المحبة»، وإنّما هو المحبة المفرطة.

وإمّا النوع، كقولهم: «الشرير من يظلم الناس»، والظلم[٢] نوع من الشر.

وإمّا جنس آخر، كما يقال: «العفيف ذو قوّة يتمكّن بها من اجتناب الشهوات»، فإنّ الفاجر له أيضاً هذه القوّة، ولا يجتنب، فقد أخذت القوّة مكان الملكة.

وإمّا الموضوع، كأخذ الخشب في حدّ الكرسي، فإنّه يوجد قبل الهيئة السريرية وبعدها، ولا كذلك[٣] الجنس، فإنّ وجوده يتقوّم بالفصل، وجعلهما واحد.

---

١) فبأن: فأن، مج،تر، صو / ضبط النصّ قياسي بما سيرد في قوله: «بأن تؤخذ الانفعالات... يعمّ الحدّ و الرسم فبأن...»

٢) الظلم: للظلم، مج

٣) كذلك: لذلك، مج

وإمّا المادّة الفاسدة، كقولهم: «الخمر عنب معتصر»، و«الرماد خشب محترق».

وإمّا الجزء، كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، وعنوا بالحيوان ما تخصّص به، فإنّ المتخصّص لا يقال على المختلفات فلا يكون جنساً؛ بل الحيوان الذي هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بقيد أنّه ناطق، ولا يفيد أنّه لا ناطق، إذ الأوّل هو الإنسان نفسه، والثاني منافٍ له، فلا تحمله عليه.

□ وبأن تؤخذ الانفعالات مكان الفصول، فإنّ الفصول لا تبطل الشيء، والانفعالات قد تبطله.

أغلاط الحدّ والرسم

وأمّا الذي يعمّ الحدّ والرسم فبأن:

يعرّف الشيء بنفسه، كقولهم: «العدد كثرة من الآحاد»، والعدد والكثرة واحد؛

أو بما يساويه في المعرفة والجهالة، كقولهم:[1] «الأب هو الذي له إبن»؛

أو بما هو أخفى منه، كقولهم «المثلّث شكل زواياه الثلاث مساوية لقائمتين»؛

أو بما لا يعرّف إلّا به، كقولهم: «الشمس كوكب يطلع نهاراً»، والنهار هو زمان طلوع الشمس.

١) كقولهم: لقولهم، مج

الفصل الثالث
في القضايا وأقسامها[1]

القول وأقسامه

القول:

إمّا تقييدي كالحيوان الناطق، وهو في قوّة مفرد، كالإنسان؛[2]

أو خبري، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقاً أو كاذباً.

واحترز بـ«لذاته» عن مثل «تَفضَّلْ بكذا»، فإنّه أمر بالذات، ويدلّ على الخبرية، أي أريد تفضّلك به.

أو خارج عنهما، كالتمنّي والترجّي والأمر والنهي والقسم والنداء والتعجّب والاستفهام.

فالتقييدى ينتفع به في الأقوال الشارحة، وقد مضى ذلك.

وما مثل التمنّي وما معه هو أخصّ بالمحاورات دون العلوم، وينتفع به في الخطابة والشعر، وما يجري مجراهما ممّا لا يتعلّق بغرض هذا الكتاب.

معرفة القضية وأقسامها

و أمّا الخبري فهو الذي ينتفع به في تركيب الحجج، وتسمّى «قضية». ولا بدّ فيها من محكوم عليه ومحكوم به، إيجاباً أو سلباً ـ فإن[3] لم يكونا جزئين[4] قد أخرجا بالتركيب عن الخبرية ـ كـ«الإنسان ماشٍ، أو ليس»[5]، أو كـ«الحيوان الناطق ماشٍ أو هو متنقّل بنقل قدميه، أو ليس»، فهي «الحملية»؛ وإن كانا

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٢ / ٥١
٢) كالإنسان: ـ، صو
٣) الجملة معترضة كما لا يخفى من سياق العبارة
٤) جزئين: ـ، تر
٥) إشارة إلى أنّ القضية إمّا موجبة وإمّا سالبة

كذلك[١] فهي «الشرطية».

والارتباط بين[٢] الجزئين إن كان بلزوم أو مصاحبة[٣] أو سلب أحدهما فهي «المتّصلة»، وإن كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب أحدهما، فهي «المنفصلة».

القضية الحملية ومعرفة أجزائها

فأمّا الحملية فهي التي حكم فيها بكون أحد جزئيها وهو «المحمول» مقولاً على ما يقال عليه الآخر ـ وهو «الموضوع» ـ سواء كان ذاتاً وحدها، كالإنسان كاتب، أو هو مع صفة كالضاحك كاتب.

والموضوع والمحمول هما مادّة القضية، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها، وقد يحذف في بعض اللغات لفظاً، لدلالة قرينة عليه معنى. كما يقال: زيد ماشٍ، وحقّه أن يقال: زيد[٤] هو ماشٍ.

أقسام القضية الحملية

والموضوع:

إن لم يمكن تعدّده ـ إمّا لكونه جزئياً، كـ«زيد كاتب، أو ليس»، أو باعتبار الحكم، كالحيوان جنس[٥] ـ فالحملية[٦] مخصوصة.

وإن أمكن تعدّده، فإن بيّن أنّ الحكم على كلّ واحد من أفراده بإيجاب، كـ «كلّ إنسان حيوان»، وهي «الموجبة الكلّية»؛

أو بسلب كلّ[٧] شيء، «ولا واحد من الناس بحجر»، وهي «السالبة الكلّية»؛

أو على بعضها بإيجاب، كـ«بعض الناس كاتب»، و[هي] «الموجبة الجزئية»،

أو «ليس بكاتب»، وهي «السالبة الجزئية».

---

١) إشارة إلى القضية الشرطية وهي التي يشترط حمل المحمول على الموضوع بأمر آخر
٢) بين: من، مج (الكلمة مشوّشة)
٣) مصاحبة: بمصاحبة، مج
٤) زيد: ـ، مج
٥) جنس: جسم، مج
٦) فالحملية: بالحملية، مج
٧) كلّ: كلا، مج

فعلى التقادير الأربع، الحملية محصورة.

وإن لم يتبيّن ذلك كـ«الإنسان في خسر»[١]، أو ليس، فالحملية «مهملة»، ومساوية للجزئية، وفي قوّتها؛ فإنّه إذا صدق الحكم على كلّ الأفراد أو على بعضها فعلى التقديرين يصدق على بعضها يقيناً.

تحقيق في القضايا المحصورة

ويتناول الحكم في المحصورة، ما يدخل تحت الموضوع من الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص الموجودة، والمفروض وجودها، ممّا لا يمتنع اتّصافها به. وإذا قلنا: كلّ ج ب، فلا يعنى مجموع الجيمات، ولا كلّية جيم المنطقية ولا العقليّة، بل يعني كلّ واحد من أفراد جيم الشخصية، أو غيرها.

وبالجملة، فما يوصف بـ«جيم» وصفاً مأخوذاً من حيث هو بالفعل، لا بالقوّة، كما للنطفة التي هي بالقوّة إنسان، سواء كان موصوفاً به، كذلك في الفرض الذهني أو في الوجود الخارجي، وسواء اتّصف به دائماً أو غير دائم، بل كيف اتّفق فهو ب[٢] على أحد جهات الحمل التي يأتي ذكرها.

القضايا المعدولة والمحصّلة

وإذا كان المحمول معدولاً، وهو الذي عبر عنه بأداة سلب مع لفظ محصّل، سمّيت الحملية «معدولة»[٣] كقولنا: الإنسان هو لا فرس. وتشتبه الموجبة فيها بالسالبة المحصّلة.

والفرق بينهما: هو أنّ الموجبة المعدولة[٤] حكم فيها بارتباط السلب، و[٥]السالبة المحصّلة حكم فيها بسلب الارتباط. فالسلب في إحداهما رافع للإيجاب وفي الأخرى بخلافه.

والايجاب لا يصحّ ولا يصدق إلّا على محقّق في الخارج، أي في نفس الأمر

---

١) اقتباس من كريمة العصر / ٢: «انّ الانسانَ لفي خُسْرٍ»

٢) فهو ب: فهوت، تر

٣) معدولة: معدولية، مج، صو، تر / ضبط النصّ قياسي

٤) المعدولة: المعدولية، مج، صو، تر   ٥) و: ــ، مج، تر

إن حكم بثبوت المحمول للموضوع كذلك، وإلّا ففي العقل. ولا كذلك السلب، فإنّ المعدومين أو المعدوم أيّهما[١] كان قد يرفع الارتباط بينهما في الخارج، فيصدق الحكم فيها على غير الثابت، إذا أخذ من حيث هو غير ثابت.

مادّة القضية وجهتها

ولكلّ محمول إلى موضوع نسبة ما في نفس الأمر مخصوصة. فإن كان تخصّصها بالوجوب، كـ«زيد إنسان، أو ليس»، فهي مادّة واجبة، وإن كان بالامتناع فهي مادّة ممتنعة، كـ«زيد حجر، أو ليس»، وإن كان بالإمكان فهي مادّة ممكنة، كـ«زيد كاتب، أو ليس».[٢] وما يتلفّظ به من خصوصية النسبة، أو يفهم ـ وإن لم يتلفّظ به ـ فهو «جهة القضية» سواء طابقت المادّة، أو لم تطابق.

الموجّهات

وقد تكون الجهة متناولة لأزيد من مادّة واحدة، كحكمنا بالنسبة الغير الممتنعة، فإنّها تتناول مادّتي الوجوب والإمكان، وكذا قياس غيرها من الجهات العامّة.

وإذا حكم بدوام النسبة أو سلبها ما دامت ذات الموضوع ثابتة، فالقضية «ضرورية»، إن قيّد[ت] بالوجوب، كـ«الإنسان بالضرورة حيوان، أو ليس بحجر». و «دائمة» إن لم يقيّد به، وكان محتملاً له، كـ«زيد أبيض البشرة دائماً، أو ليس»، وإذ ما لا يجب لا يوجد ـ كما ستعلم ـ فلا دائم إلّا ضروري في نفس الأمر.

ولكن مرادنا بالدائم ما لا يحكم بوجوبه، فإن قيّدناه باللاضرورة فالمراد أنّا لا نعلم وجه وجوبه، وحينئذٍ لا يصدق الحكم به على كلّ واحد؛ إذ جزئيات الكلّي لا تتناهى، فلا يطّلع العقل على دوام الحكم عليها إلّا إذا وجب ذلك لنفس طبيعة الكلّي. وعلى الموضوع الجزئي جاز ذلك للمشاهدة والوجدان، كما يمثل به.

---

١) أيّهما: انهما، مج، تر　　٢) أو ليس: ـ، مج

وإن حكم بأنّ ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبّر به عن الموضوع كـ «كلّ كاتب متحرّك الأصابع أو ليس بساكنها[١] مادام كاتباً»، مع جواز دوامه بدوام الذات، أو لا دوامه، فهي «المشروطة» إن قيّد بوجوبه بحسب الوصف، و «العرفيّة» إن لم يقيّد به.

وإن حكم بذلك في بعض أوقات الوصف المذكور، مع جواز صدق الحمل العرفي أو لا صدقه، كـ «كلّ مجنوب[٢] يسعل أو لا يسعل في بعض أوقات كونه مجنوباً»، فهي «الحينية الضرورية» إن قيّد بالضرورة في ذلك الوقت، و «الحينيّة المطلقة» إن لم يقيّد بها.

و إن حكم بذلك في بعض [ال] أوقات بثبوت ذات[٣] الموضوع مع جواز باقي الاحتمالات، فهي «الوقتية[٤] الضرورية» إن تعرّض لقيد الضرورة، و «المطلقة» إن لم يتعرّض له.

وإن قيّد الحكم فيما عدا الضرورية والدائمة باللادوام بدوام ذات الموضوع، فالجهة مركّبة من تلك الجهة، ومن مطلقة تخالفها في الكيف، أي في الإيجاب والسلب، وقد توافقها في الكمّ، وقد[٥] تخالفها.

وإن[٦] كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الإيجاب، أو بسلب ضرورة الوجود في السلب، فهي «الممكنة العامّة».

وإن كان بسلب الضرورتين معاً فيهما، فهي «الممكنة الخاصّة»، وهي مركّبة من ممكنتين عامّتين مختلفتي الكيفية.

وقد تكون الضرورة المسلوبة في الممكنتين مقيّدة بوصف أو وقت، وجاز[٧]

---

١) بساكنها: لساكها (الكلمة مغشوشة)، مج

٢) المجنوب: من أصابته ذات الجنب، أي التهاب الرئة.

٣) ذات: + الموضوع مع جواز باقي الاحتمالات فهي الوقتية الضرورية، صو (أي العبارة وردت مكرّرة)

٤) الوقتية: العرفية، صو

٥) قد: ما، مج

٦) وإن: فإن، صو

٧) جاز: جائز، صو، مج

أن لا يصدق الحكم في الممكنات بالفعل في وقت من الأوقات، كـ«زيد بالإمكان العامّ أو الخاصّ كاتب وإن لم يكتب دائماً». ولا تصدق هذه في نفس الأمر؛ إذ لا دائم غير ضروري في نفسه، بل صدقها إنّما هو على الوجه الذي سبق في الدائمة.

والموجّهات لا نهاية لها، إذ الأحكام وقيودها لا تقف عند حدّ لا يمكن الزيادة عليه. وتقاس أحكام ما لم يذكر من الموجّهات على ما ذكر منها. هذا ما يتعلّق بالحملية.

القضايا الشرطية المتّصلة

وأمّا المتّصلة فهي التي حكم فيها بصدق قضية تسمّى «التالي» على تقدير صدق أخرى تسمّى «المقدّم» في الموجبة، أو بلا صدق التالي على تقدير صدق المقدّم في السالبة، وهي:

إمّا «لزومية»، إن حكم في الايجاب بلزوم التالي للمقدّم، وفي السلب بسلب اللزوم، مثل: «إن كان زيد يكتب فتحرّك يده، وليس إن كان يكتب فهو ماشٍ».

والفرق بين لزومية السلب وسالبة اللزوم، على قياس الفرق بين الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة في الحملية.

وإمّا «اتّفاقية»، إذا حكم فيها في الايجاب بتوافق جزئيها على الصدق من غير حكم باللزوم وإن لم يمنع، وفي السلب بعدم ذلك التوافق، مثل: «إن كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق، وليس إن كان ناطقاً فهو صاهل».

وخصوص المتّصلة بتخصيص حكمها بالأحوال أو الأوقات المعيّنة، كـ«اليوم إن جئتني أكرمك»؛ وحصرها الكلّي بكون الحكم في جميع الأحوال والتقادير الممكن اجتماعها مع المقدّم التي لا أثر لها في الاستصحاب. وإنّما قيّدت[1] بما يمكن اجتماعها بالمقدّم احترازاً من تقدير عدم[2] اللزوم، ومن مثل

١) قيّدت: قيّد، مج ٢) عدم: عدوم، تر

لزوم الفردية للثلاثة، على تقدير انقسامها بمتساويين.

والقيد الثاني، لئلّا تكون تلك الأحوال والتقادير أجزاء من المقدّم، فتعود الكلّية مهملة.

كيفية معرفة المحصورات في الشرطيات

وحصرها الجزئي بكون الحكم في بعضها؛ وإهمالها بإهمال ذلك كلّه. وسور الإيجاب الكلّي «كلّما ودائماً»، والجزئي «قد يكون»؛ وسور السلب الكلّي «ليس ألبتّة» و «دائماً ليس»، والجزئي «قد لا يكون»، و «ليس كلّما كان»، و «ليس دائماً»، وما في معاني هذه.

تركيب القضايا المتّصلة

وإذا اعتبر تاليف المتّصلة من حمليات وشرطيات وخلط منها، فهي على تسعة أقسام:

من حمليتين، وقد تمثّل به.

ومتّصلتين، مثل: «إن كان كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود،[١] فكلّما كان الليل موجوداً فالشمس غاربة».

ومنفصلتين، مثل: «إن كان هذا المرض إمّا صفراوياً أو بلغمياً، فهو إمّا من حرارة او برودة».

و[٢]حملية مقدّم[٣] ومتّصلة تالي، مثل: «إن كان طلوع الشمس علّة وجود النهار، فكلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»؛ وعكسه كعكس هذا المثال.

ومن حملية ومنفصلة على قسميها[٤]، مثل: «إن كان هذا عدداً فهو إمّا زوج أو فرد»، وعكسه.

ومن متّصلة ومنفصلة على قسميها[٥]، مثل: «إن كان كلّما كانت

---

١) موجود: -، تر
٢) هذا هو القسم الرابع و الخامس
٣) مقدّم: -، مج
٤) هذا هو القسم السادس و السابع
٥) هذا هو القسم الثامن و التاسع

الشمس طالعة فالنهار موجود، فإمّا أن لا تكون طالعة أو يوجد النهار»، وعكسه.

وحكم كلّ واحد من الأجزاء في التقسيم هذا[١] الحكم وهلّم جراً.

وإذا اعتبرنا تألّفها من الصادقات والكاذبات وخلطها، فقد تتألّف اللزومية:

من صادقتين وقد سبق مثاله؛

وكاذبتين مثل: «إن كان الحمل يطير فله جناح»؛

وكاذبة مقدّم، وصادقة تالي، مثل: «إن كان يطير فهو حيوان»، ولا يصدق عكسه، إذ لا معنى[٢] للزوم إلّا الحكم بلزوم صدق[٣] التالي على تقدير صدق المقدّم، فإذا لم يصدق لم يصدق ذلك الحكم.

والاتّفاقية لا تصدق إلّا من صادقتين، وهو ظاهر.

أقسام الشرطيات المنفصلة

وأمّا المنفصلة فعلى ثلاثة أقسام: حقيقية، ومانعة الجمع، ومانعة الخلوّ.

المنفصلة الحقيقية

فالحقيقية هي التي حكم فيها بالمعاندة أو عدم الموافقة بين[٤] قضيتين أو أكثر، في الصدق والكذب معاً في الموجبة، أو بسلب ذلك العناد واللاموافقة في السالبة.

مثال ما حكم فيها بالمعاندة:

«إمّا هذه العدد زوج أو فرد»، من جزئين؛

أو: «إمّا زائد أو ناقص أو مساوٍ» من أكثر[٥]؛

«وليس إمّا هذا العدد زوج أو إثنان»، من جزأين وبإضافة أو أربعة من أكثر.

---

١) هذا: بهذا، مج (هكذا يمكن أن يقرأ ما فيها)

٢) معنى: ـ، تر

٣) صدق: مصدّق، مج

٤) بين: + بين، تر

٥) أي أكثر من جزئين

ومثال ما حكم فيها باللاموافقة وتسمّى «اتّفاقية»: «إمّا زيد كاتب أو أسود إذا كان كاتباً أبيض. أو ليس كذا» إذا جمعها أو فقدهما.

مانعة الجمع

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بذلك في الصدق فقط، من غير منع كونه في الكذب أيضاً. مثل:

«إمّا هذا حجر أو شجر»، «و ليس إمّا حجراً أو جماداً» في «العناديّة»،

«وإمّا هذا كاتب أو أسود. إذا لم يستجمعها أو ليس كذا» إذا استجمعها في «الاتّفاقية».

مانعة الخلوّ

ومانعة الخلوّ ما حكم فيها بذلك في الكذب فقط، ويمتنع[1] الصدق، مثل:

«إمّا زيد في الماء أو غير غريق»؛ و«ليس إمّا هذا حيوان أو نبات»، في العناديّة.

ويعرف مثال الاتّفاقية ممّا مر.

وكلّ واحدة من مانعتي الجمع والخلو إن أخذت بحيث لا تشمل الحقيقية فالحكم فيها مركّب من حكمين، وخصوص المنفصلة وحصرها وإهمالها على قياس ذلك في المتّصلة، من غير إهمال للقيود المحترز بها.

معرفة السور في الشرطيات

والسور الكلّي، منها: «دائماً» في الإيجاب؛ و«ليس ألبتّة»، و«دائماً ليس» في السلب.

والجزئي «قد يكون» في الإيجاب؛ و«قد لا يكون»، و«ليس دائماً» في السلب، وما في معانيها.

تركيب القضايا المنفصلة

وتنقسم المنفصلة من جهة تركيبها[2] من الحمليات والشرطيات إلى ستّة أقسام، لسقوط ثلاثة عمّا في المتّصلة، بسبب عدم تمييز مقدّم هذه عن تاليها.

---

١) يمتنع: يمنع ، صو

٢) تركيبها: تركّبها ، صو

ويعرف أمثلتها من قياس ما سبق، وممّا نعرفه من تلازم الشرطيتين.

معرفة القضايا المحرّفة، وصدق القضايا

وقد تحرّف القضية عن صيغتها[1] المذكورة، فتسمّى «محرّفة»، والاعتبار بالمعنى لا بالعبارة.

وصدق القضية وكذبها وإيجابها وسلبها إنّما هو متعلّق بالربط، ولايلتفت فيه إلى أحوال أجزائها.

---

۱) يمكن أن يقرأ ما في «مج» و ساير النسخ: ضيعتها.

الفصل الرابع

في لوازم القضية عند انفرادها[1]

النسب الأربع بين القضايا

كلّ قضية، فإنّه يلزم من صدقها كذب نقيضها، ومن كذبها صدقه.

التناقض واحكامه

والتناقض بين القضيتين هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لاغير. بمعنى اتّحادهما في الجزئين وما يتعلّق بالارتباط من: جهة أو إضافة، أو شرط، أو زمان، أو مكان، اووجزء، أو فعل وقوّة أو غير ذلك، إلّا أنّه قد سلب في إحداهما غير ما أوجب في الأخرى وعلى الوجه الذي أوجب، مثل إنّا إذا قلنا: «كلّ ج هو ب في وقت كذا، أو زمان كذا، أو على جهة كذا وغيره»؛ فنقيضه: «ليس كلّ ج ب على ذلك الوجه».

فنقيض «بالضرورة كذا»، «ليس بالضرورة كذا»،[2] وعلى هذا القياس.

و إذا جعلت هذه الأمور متعلّقة بجزئي القضية لا بالارتباط بينهما، كفي في التناقض مع الاختلاف بالكيفية اتّحاد الجزأين لا غير؛ بل كفي معه اتّحاد النسبة، إذ باختلاف المتنسبين تختلف ويلزم من سلب كلّ واحد من الايجاب الكلّي والسلب الجزئي الآخر؛ وكذا من سلب كلّ واحد من السلب الكلّي والايجاب الجزئي. فنقيض «كلّ ج ب»، «ليس كلّ ج ب»؛ وهو سلب جزئي. ونقيض «لا شيء من ج ب»، «شيء من ج ب»؛ وهو إيجاب جزئي؛ مع مراعاة باقي الشرائط.

والتناقض إنّما يكون من الجانبين معاً، ولازم النقيض يسمّى نقيضاً أيضاً.

---

١) قارن: درّة التاج ج ٢ / ١١٢

٢) بالضرورة كذا: + ليس بالضرورة كذا، مج

والمشهور في تعريف التناقض أنّه اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها أن[١] يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقاً، والآخر كاذباً.

واحترز بلفظة «لذاته»[٢]، عن أقسام الصدق والكذب لخصوصية المادّة، مثل: «زيد ناطق، زيد ليس بحيوان»، لا لصورتي القضيتين[٣]، كـ«زيد ناطق وزيد ليس بناطق». ففي المثال الأوّل: لو[٤] لم يكن ما ليس بحيوان ليس بناطق لما حصل الاقتسام.

وهذا والتعريف السابق متساويان.

و باختلاف الكيفية ـ التي هي الإيجاب والسلب ـ والكمّية ـ وهي الكلّية والجزئية ـ مع باقي شروط التناقض تقتسم القضيتان،[٥] الصدق والكذب في المواد الثلاث.

والحمليات الموجّهة نقائضها ماتشتمل على سلب جهاتها، كما مرّ، أو ما يقتضي ذلك على سبيل المساواة.

التناقض في الموجّهات

وعلى هذا إذا اختلفت القضيتان بالكمّية والكيفية مع اتّحاد ما يجب اتّحاده، فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامّة، وبين الدائمة والمطلقة، وبين المشروطة و [ال] ممكنة [ال] عامّة بحسب حين من أحيان وصف الموضوع، وبين العرفية والحينيّة المطلقة، وبين الحينيّة والضرورية وما سلب منها الضرورة في كلّ أوقات الوصف، وبين الوقتية الضرورية والممكنة العامّة مقيّدة بذلك الوقت إن تعيّن بالدوام [أو] إن[٦] لم يتعيّن.

والضابط في نقيض المركّبات التردّد بين نقيض جزئيها، وذلك ظاهر إن

---

١) أن: + أن، تر
٢) هكذا في النسخ
٣) القضيتين: النقيضين، مج، تر
٤) لو: أو، مج
٥) القضيتان: القضيان، صو
٦) كذا في النسخ / و الظاهر زيادة «إن»

كانت كلّية: ولمّا كانت الجزئية لم يتعيّن فيها البعض الذي وقع عليها الحكم، احتيج إلى تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال النقيض بالمحمول في الموجبة، وبسلبه في السالبة، أو أن تكون أجزاء التردّد أكثر من إثنين، أو تقدّم السور الكلّي على أداتي الانفصال التردّدي، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع الخلو فقط في نقيض الممكنة الخاصّة، فيقال: في نقيض «كلّ ج ب بالإمكان الخاصّ»، إمّا «بالضرورة بعض ج ب»، أو «بالضرورة بعض ج ليس ب»؛ وعليه يقاس نقيض «لا شيء من ج ب» كذلك.

وفي نقيض «بعض ج ب»: إمّا «بالضرورة كلّ ج هو ب فهو ب»، وإمّا «بالضرورة لا شيء من ج ب».

وإن شئت إمّا «بالضرورة كلّ ج ب»، وإمّا «بالضرورة لاشيء من ج ب»، وإمّا «بالضرورة بعض ج ب»، و «بالضرورة بعضه ليس ب».

وإن شئت كلّ ج إمّا بالضرورة ب، أو بالضرورة ليس ب.

وعلى قياسه نقيض «ليس بعض ج ب» بذلك الإمكان. إلّا إنّا في الوجه الأوّل نقول: «إمّا بالضرورة لا شيء ممّا هو ج وليس ب ب ب»، وإمّا «بالضرورة كلّ ج ب»، ليتّبع مثل ذلك في نقيض كلّ جزئية مركّبة الجهة، وإن كان في هذه الجهة نقيض الموجبة مساوياً[1] لنقيض السالبة؛ وكذا في مركّبة متوافقة الجزئين في الجهة.

ويصدق دوام الطرفين مانعاً للخلوّ في نقيض المطلقة اللادائمة. وتصدق الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينيّة المخالفة فيه، [و] كذلك في نقيض العرفيّة اللادائمة. وتبدّل الحينيّة بممكنة عامّة في بعض أحيان الوصف في نقيض المشروطة اللادائمة.

وأنت تعرف أمثلة ذلك كلّه في المحصورات الأربع على قياس أمثلة نقائض

---

١) مساوياً: -، صو، تر

الممكنة الخاصّة. وقس على هذا سائر مالم يذكر نقائضه من الموجّهات البسيطة والمركّبة.

التناقض في الشرطيات

والمتّصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف والكمّ، معتبراً في السالبة سلب اللزوم في اللزومية، وسلب الاتّفاق في الاتّفاقية.

والمنفصلة:

إن كانت حقيقية عنادية، فتناقضها السالبة التي يصدق معها بالإمكان[١] جمع[٢] أجزائها، أو خلوّها على سبيل منع الخلو، دون الجمع.

وإن كانت مانعة الجمع فالسالبة التي يصدق معها الجمع بالإمكان العامّ.

وإن كانت مانعة الخلوّ، فالتي يصدق معها الخلو كذلك.

والمركّبة من مانعة الجمع ومانعة[٣] الخلوّ وهما المنافيتان للحقيقية، يؤخذ في نقيضها إمّا ذلك الإمكان، وإمّا المنع الآخر بمعنى منع الخلوّ دون الجمع أيضاً. فهذا هو[٤] حكم التناقض.

ساير النسب الأربع

و[٥] القضيتان:

إن اختلفتا في الكيف دون الكمّ، فكلتاهما[٦] «متضادّتان» بجواز[٧] اجتماعهما على الكذب في مادّة الإمكان دون الصدق.

وجزئياتهما[٨] «داخلتان تحت التضادّ»، يجوز اجتماعهما على الصدق في تلك المادّة دون الكذب.

وحكم المهملتين حكمهما.

وإن اختلفتا في الكمّ دون الكيف، فهما «متداخلتان».

---

١) بالإمكان: + العامّ، مج
٢) جمع: جميع، مج
٣) الجمع ومانعة: ـ، مج
٤) هو: + هو، تر
٥) و: ـ، صو
٦) فكلتاهما: فكيلتاهما، صو
٧) بجواز: يجوز، صو
٨) جزئياتهما: جزيتاهما، صو

العكس المستوي

ومن اللوازم ما يسمّى بـ «العكس»، وهو أن يقام كلّ واحد من جزئي القضية مقام الآخر، مع بقاء الكيفية والصدق بحالها. وكلّ قضية لزمها هذا اللازم فهي منعكسة، وإن خالفها في الكمّيّة والجهة. والكذب وصدق الأصل، قد يكون محقّقاً وقد يكون مفروضاً.[1]

عكس الموجبات

والموجبات سواء كانت كلّية أو جزئية فهي تنعكس:

«جزئية» حينية مطلقة، إن صدق على الأصل الحيني المطلق،

و «مطلقة» إن صدق عليه الإطلاق،

و «ممكنة عامّة» إن صدق عليه الإمكان العامّ.

وبيان ذلك إنّا إذا قلنا: «جـ هو ب»، فنفرض موضوع الأصل شيئاً معيّناً. وليكن «د»، فدال[2] هو بعينه المقول عليه «ب» متّصفاً بـ «جـ» عند اتّصافه بـ «ب» في الحينيّة، ومطلقاً في المطلقة. وإذ لا يمتنع أن يكون «د» ممّا يقال عليه «ب» بالفعل، فلا يمتنع أن يكون شيء ممّا يكون «ب» بالفعل هو «جـ»، فصدق الإمكان العامّ في عكس الممكنة.

ويدلّ عليه أيضاً أنّ إمكان الملزوم يلزمه إمكان اللازم، فإذا أمكن أن يصدق بعض جـ ب فعلياً، وإن لم يقع ذلك أمكن أن يصدق «بعض ب جـ» كذلك.

وإنّما لم تنعكس الموجبة الكلّية كلّية، لاحتمال أن يكون المحمول أعمّ بحسب المادّة، كما يصدق «كلّ إنسان حيوان» دون «كلّ حيوان إنسان».

والجهة في الكلّية والجزئية لا يلزم انحفاظها في عكس الموجبة أيضاً.

واعتبر كيف [أنّ] الإنسان ضروري للكاتب، وليس الكاتب ضرورياً له، وكيف [أنّ] تحرّك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب، وليس الكاتب ضرورياً لمتحرّك اليد كذلك.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٢ / ١١٨

٢) فدال: فذاك، صو

عكس السوالب

والسوالب الكلّية: فالضرورية والدائمة والمشروطة والعرفيّة ينعكس كلّ واحد كنفسه كمّاً وجهةً؛ بدليل أنّه إن لم يصدق المدّعىٰ صدق نقيضه الموجب الجزئي، وينعكس ذلك النقيض إلى ما لا يصدق مع الأصل. ومثاله في الضرورية: أنّه إذا صدق «لا شيء من جـ ب بالضرورة»، فينعكس إلى: «لا شيء من ب جـ بالضرورة»؛ وإلّا «فبعض ب جـ بالإمكان العامّ»، فـ «بعض جـ ب» كذلك، وهو يناقض الأصل؛ فيلزم[1] صدق النقيضين، وهو محال. ولم يلزم ذلك المحال إلّا من نقيض المدّعى، وما يلزمه المحال فهو محال، فالمدّعى حقّ.

ومنهم من جعل عكسها دائمة. وإذا كان الدوام في الكلّيات لا يصدق إلّا مع الضرورة، فقد لزم من كونها دائمة كونها ضرورية أيضاً. وقس أمثلة بيان الثلاثة الباقية على هذا.

وإذا قيّدت المشروطة والعرفية باللادوام، فاعكِسْ لازم القيد، وهو جزئية موجبة مطلقة، وضمّ[2] لازم عكسه إلى عكسيهما خاليين عن القيد، فيصير العكس مشروطاً، أو عرفياً لا دائماً، لبعض أفراد الموضوع؛ فيكون عكس قولنا: «لا شيء من جـ ب مادام جـ لا دائماً»، هو: «لا شيء من ب ج مادام ب لا دائماً» لبعض أفراد ب، ولا يتعرّض للبعض الآخر. وكذا قياس المشروطة اللادائمة.

وباقي ما ذكر من الموجّهات لا ينعكس في السلب، سواء كان كلّياً أو جزئياً، للتخلف في الموادّ.

واعتبر كيف يسلب الكاتب عن الإنسان، وعن متحرّك اليد عند التحريك، وامتناع عكسه.

والأربع الدائمة بحسب الذات والوصف، لا تنعكس في السلب الجزئي أيضاً، لكنّ التي بحسب الوصف منها إذا كانت لا دائمة انعكست باعتبار

---

١) فيلزم: فلزم، صو

٢) صيغة أمر بقرينة «فاعكس»

الإيجاب اللازم للادوام. فإنّه إذا قلنا: «ليس بعض ج ب مادام ج لا دائماً»،[١] اقتضى ذلك أن يكون لشيء واحدٍ وصفان متنافيان، يوجد كلّ واحد منهما لذلك الشيء في وقت غير الوقت الذي وجد له الآخر فيه؛ فكما تسلب عن ذلك الشيء أحدهما لا دائماً بل في كلّ وقت وجود الآخر، كذلك الآخر يسلب عنه لا دائماً، بل في كلّ وقت وجود الأوّل. فيلزم «ليس بعض ب ج مادام ب لا دائماً».

عكس الشرطيات

والمتّصلة تنعكس موجباتها الكلّية والجزئية جزئية موافقة للأصل، في اللزوم والاتّفاق. وتنعكس سوالبها الكلّية كنفسها مطلقاً. ولا عكس لسالبتها الجزئية. وبيان ذلك سهل ممّا سبق.

ولا يتصوّر العكس في المنفصلة، إذ لا ترتيب لجزئيها في الطبع، بل في الوضع فقط، فيكون عكساً في العبارة دون المعنى.

عكس النقيض

وللقضايا لوازم أخرى تسمّى عكس النقيض. وعكس القضية بهذا المعنى هي القضية التي أقيم فيها مقابل كلّ واحد من جزئي الأصل بالإيجاب والسلبِ مقام الآخر، مع بقاء الكيفية والصدق، أو ملازمة هذه المخالفة لها في الكيفية.

وحكم الموجبات في العكس المستوي حكم السوالب ههنا، وحكم السوالب هناك حكم الموجبات ههنا في الكمّية والجهة.[٢]

والبيان هو باستلزام[٣] نقيض المدّعى للمحال، إمّا:

لانعكاسه بأحد العكسين إلى ما لا يصدق[٤] مع الأصل،

أو لإنتاجه مع الأصل المحال.

---

١) لادائما: + دائما، صو
٢) والجهة: -، تر
٣) باستلزام: استلزام، مج
٤) لا يصدق: يصدق، صو، تر

أو بالافتراض.

عكس النقيض للموجّهات

فالموجبات الكلّية الحملية:

إن كانت ضرورية أو دائمة أو عرفية أو مشروطة بسيطتين ومركّبتين، انعكست كنفسها في الكمّ والجهة؛ لكن في المركّبتين يكون قيد اللادوام في بعض أفراد الموضوع.

وإن كانت ماعدا هذه[١] ممّا ذكر من[٢] الموجّهات فلا عكس نقيض لها، ولا للموجبات الجزئية إلّا في المشروطة والعرفيّة اللادائمين، فإنّه إذا صدق بالضرورة أو دائماً بعض جـ ب مادام جـ لا دائماً، بفرض الموضوع وهو جـ د، فـ «د» ليس «ب» بالفعل للادوام ثبوت الباء له، وليس جـ مادام ليس ب، وإلّا لكان جـ حين هو ليس ب، فليس ب حين هو جـ وقد كان ب مادام جـ هذا خلف و«ج» بالفعل؛ فبعض[٣] ما ليس ب هو ج مادام ليس ب لا دائماً.

والسوالب الكلّية والجزئية منها تنعكس جزئية، على قياس ما عرفت في العكس المستوي، واعتبر أمثلة الموجبات والسوالب الحملية وبياناتها من نفسك، وكذا الشرطيات.

عكس النقيض في الشرطيات

وبين الشرطيات أيضاً تلازم؛ فالمتّصلة تستلزم متّصلة توافقها في[٤] المقدّم والكمّ،[٥] وتخالفها في الكيف، وتناقضها في التالي. وتستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين مقدّمها ونقيض تاليها؛ إذ الشيء ونقيض لازمه لايجتمعان.

ومانعة الخلوّ من نقيض مقدّمها وعين تاليها؛ إذ الأمر لا يخلو إمّا أن لايصدق المقدّم، أو إن صدق صدق التالي؛ وكلّ واحدة من هاتين المنفصلتين تستلزم تلك المتّصلة وتستلزمها أيضاً منفصلة حقيقية من أحد جزئيها

---

١) هذه: هذا، مج ٢) من: في، مج

٣) في درّة التاج ج ٢ / ١٢٢: «بس صادق بود» (فإذن يصدق)

٤) في: الكم و، مج ٥) والكمّ: ـ، مج

ونقيض الآخر كيف كان، من غير عكس. وكلّ واحد من المنفصلة المانعة الجمع والمانعة الخلوّ يستلزم الأخرى من مؤلّفة من نقيض جزئيها. وأنت تتحقّق ذلك كلّه باعتبارك من الأمثلة.

إشكال وإجابة في تلازم المتّصلتين

وقد طعن في تلازم المتّصلتين بأنّ المقدّم الممتنع جاز أن يستلزم النقيضين، فلا يلزم السالبة الموجبة. وبأنّ المقدّم كيف كان ممتنعاً وغير ممتنع جاز أن لا يستلزم الشيء ولا نقيضه.

وجوابه: أنّ المستلزم للنقيضين معاً لا يكون غير مستلزمهما، بل ولا يكون غير مستلزم لأحدهما، فيصدق السالبة مأخوذاً في تاليها عدم اللزوم. وكلّما لا يستلزم شيئاً فهو مستلزم لنقيضه بالضرورة، وإلّا كذب النقيضان؛ بل جاز أن لا يعلم ذلك الاستلزام لشيء منهما. فإذا تحقّق عدم استلزامه لواحد تحقّق بواسطته استلزامه للاخر.

ولوازم القضايا كثيرة لا تدخل تحت الحصر. وهذا القدر منها[1] لا يحتاج بحسب عرض هذا الكتاب إلى أكثر منه.

---

١) منها: ــ، تر

الفصل الخامس

في القياس البسيط [١]

القياس وتعريفه

وللقضايا لوازم عند [٢] انضمام بعضها إلى بعض. والعمدة منها هو القياس. والبسيط منه هو قول مؤلّف من قضيتين تستلزم [٣] لذاتها ـ أي لا لخصوصية المادّة ولا لقضية ثالثة، غير عكس أحدهما المستوي ـ قولاً مغايراً لهما، له نسبة مخصوصة إلى أجزاء ذلك القول، جعل أجزاوه بالنسبة إليه هذه الأجزاء.

واحترز بهذا الكلام الأخير عن مثل إنتاج: «لا شيء من جـ ب وبعض ب أ لبعض ألف ليس جـ» [٤] في الشكل الأوّل مع الحكم بعقمه، إذ المطلوب فيه نسبة «الف» إلى «جيم» حتّى لو كان المطلوب نسبة «جيم» إلى «الف» كان منتجاً من الشكل الرابع، مع اتّحاد المقدّمتين في الصورتين؛ فلا يسمّى قياساً إلّا ما استلزم قولاً يوضع أوّلاً، ثمّ يقاس به أجزاء القياس.

ومثال ما يستلزم لا لذاته: قولنا: «كلّ ما ليس ب هو ليس جـ»، و «كلّ ب أ» المستلزم: «لكلّ جـ أ» [٥]، بواسطة عكس نقيض القضية الأولى.

ومثل: «أ مساوٍ لـ ب وب مساوٍ لـ جـ» المستلزم بواسطة أنّ المساوي للمساوي مساوٍ، وأنّ «أ مساوٍ لـ جـ».

تقسيم القياس إلى الاستثنائي والاقتراني

وينقسم القياس المذكور إلى:

---

١) قارن: *درّة التاج*، ج ١ / ١٢٣

٢) عند: بعد، صو

٣) تستلزم: مستلزم، مج

٤) ألف ليس جـ: ـ، مج

٥) أ: ـ، صو

«استثنائي» إن ذكرت النتيجة، أو نقيضها فيه بالفعل. وإن كانت خارجة الخبرية.

وإلى «اقتراني» إن لم يكن كذلك، وهو على ستّة أقسام:

من حمليتين، ومتّصلتين، ومنفصلتين،[١] وحملية ومتّصلة، وحملية ومنفصلة، ومتّصلة ومنفصلة.

أجزاء القياس الاقتراني

فأمّا الذي من حمليتين،

فمقدّمتاه تشتركان في حدّ يسمّى «أوسط»، لتوسّطه بين طرفي المطلوب، اللذين يسمّى الموضوع فيهما[٢] «الأصغر»، والمقدمة التي هو فيها «الصغرى»؛ والمحمول «الأكبر»، والمقدّمة التي هو منها[٣] «الكبرى».

وتسمّى نسبة الأوسط إلى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية[٤] «شكلاً»، واقتران الصغرى بالكبرى «قرينة»[٥] و «ضرباً».[٦]

أشكال القياس الاقتراني

فان كان الأوسط محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى، فهو الشكل الأوّل، وهو قريب من الطبع؛

وإن كان محمولاً فيهما فهو الثاني؛

وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث؛

وإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الرابع، وهو أبعدها عن الطبع.

---

١) ومنفصلتين: ـ، مج، تر ٢) فيهما: منهما، صو

٣) منها: فيها، صو

٤) الموضوعية: للموضوعية(؟) ⊡

٥) قرينه: ـ، مج، تر

٦) كذا في النسخ وفي العبارة وجه اضطراب كما لا يخفى / جاء في درّة التاج ج ٢ / ١٢٤: «و ديگر به آنچ مناقض اوست حد اوسط، واقتران صغرى به كبرى قرينه. وضرب وهيئتى كى حاصل است از نسبت حدود بعضى با بعضى شكل ونظم» (!؟)

عدد ضروب الأشكال

والقرائن في كلّ شكل بحسب تركّبه من المحصورات الأربع فقط. إذ غيرها يقاس عليها ستّة عشر. لكنّ المنتج منها:

في الأوّل بحسب بساطة المقدّمات أربعة، وتزيد بحسب تركّبها أربعة أخرى؛

وفي الثاني كذلك؛

وفي الثالث بحسب البساطة ستّة، وبحسب التركيب ستّة أخرى؛

وفي الرابع خمسه للبساطة. وسبعة للتركيب.

ضروب الشكل الأوّل

أما ضروب الشكل الأوّل:

فالأوّل: من موجبتين كلّيتين ك «كلّ جـ ب. وكلّ ب أ: المنتج لكلّ جـ أ».

والثاني: من كلّيتين. كبراهما سالبة. ك «كلّ جـ ب، ولا شيء من أ ب؛[1] المنتج للا شيء من جـ أ».

والثالث: من موجبه جزئية صغرى وموجبة[2] كلّية كبرى، ك «بعض جـ ب، وكلّ ب أ: المنتج لبعض جـ أ».

والرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلّية كبرى، ك «بعض جـ ب، ولا شيء من ب أ: المنتج لليس كلّ جـ أ».

والأربعة الزائدة بحسب التركيب هي التي كبرياتها ونتائجها هذه بعينها. لكن صغرياتها سوالب مركّبة تنتج بقوّة الايجاب.

مختلطات الشكل الأوّل

وإنّه[3] لمّا ثبت أنّ الأكبر ثابت لكلّ ما ثبت له الأوسط أو مسلوب عنه. دخل الأصغر بثبوت الأوسط له بحسب بساطة أو التركيب تحت[4] ذلك الحكم. فحكم عليه بالأكبر. والصغرى التي ماعدا الممكنتين[5] مع الكبرى التي لا يعتبر

---

١) من أ ب: من ب أ، صو
٢) موجبة: سالبة، صو
٣) وإنّه: فإنّه، صو
٤) تحت: يجب (؟)، صو
٥) الممكنتين: الممكنات، صو

فيها الحكم بحسب وصف الموضوع، جهة النتيجة فيها كجهة الكبرى؛ إذ الأصغر فيها بعض جزئيات الأوسط، فحكمه حكم تلك الجزئيات؛ وكذا في الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية والدائمة والممكنة؛ فإنّ الصغرى إن كانت بالفعل فظاهر؛ وإن كانت بالقوّة فممكن أن يحكم بالأكبر على الأصغر، كالكبرى.

وما أمكن أن يكون ضرورياً فهو ضروري في نفس الأمر، إذ ما ليس بضروري في نفس الأمر فيمتنع أن يكون ضرورياً، فما لا يمتنع أن يكون ضرورياً فهو ضروري في نفس الأمر كما ذكرنا[١] بطريق عكس النقيض.

وكذا ما أمكن أن يكون ممكناً. والدائمة الكبرى لا يحكم بها إلّا مع الضرورة، فحكمها حكم الضرورية، فإن قطعنا النظر عن ذلك فالنتيجة دائمة.

ومع باقي الكبريات التي يصدق عليها الإطلاق فالنتيجة ممكنة:

إمّا عامّة إن كانت الكبرى محتملة للضرورة؛[٢]

أو خاصّة ان لم تحتملها؛[٣] لأنّ الممكنة إن كانت فعلية، فالنتيجة مطلقة، وإن كانت بالقوّة فقد أمكن كون النتيجة مطلقة. ولا معنى لكون القضية ممكنة إلّا إمكان الحكم الفعلي.

ولو أخذ الموضوع بحسب الخارج بحيث يخرج عنه الممتنع والممكن الذي لا يقع، لكانت القرائن التي صغراها ممكنة عقيمة في هذا الشكل. فإنّه يصدق بالإمكان: «كلّ فرس فيمكن أن يكون في المسجد في هذا الوقت، وكلّ ما هو في هذا الوقت في المسجد فهو بالضرورة إنسان بحسب الخارج»، ولا يصدق: «كلّ فرس إنسان. وما في المسجد لا يقتضي أن يكون إنساناً إلّا بخارج المفهوم»، حيث انحصر ما في المسجد بمقتضي الحال في الإنسان؛ وإنّما لم تنتج؛ لأنّا حكمنا في الكبرى بأنّ الأكبر محكوم به على ما هو الأوسط بالفعل.

١) كما ذكرنا: ـ، صو
٢) للضرورة: ـ، مج
٣) لم تحتملها: لم تحملها، مج

والأصغر جاز أن يكون هو الأوسط بالقوّة، لا بالفعل، فلا يتعدّي الحكم إليه. وإذا فرض وقوع هذا الممكن بالفعل جاز أن لا يصدق الكبرى حينئذٍ لازدياد أفرادها. وإذا أخذت الكلّية بحسب الحمل والربط ـ لا بحسب الوجود الخارجي فقط ـ لم تزدد[1] أفرادها بوقوع الممكن، فأنتج.

والصغرى الضرورية والدائمة، مع الكبرى المشروطة والعرفيّة، تنتج ـ إن كانت الضرورة في المقدّمتين ـ ضرورية، وإلّا فدائمة. ولا تصدق الكبرى فيهما مع فرض صدق الصغرى إلّا دائمتين؛ إذ لو قيّدا باللادوام تنافيا الصغرى، ولكانت نتيجتهما الحكم بالأكبر على الأصغر دائماً ولا دائماً، وهذا لا يصدق ألبتّة وإن كان مستنتجاً.

والعرفيّة والمشروطة بسيطتين ومركّبتين، الاختلاط فيهما ينتج كالمقدّمتين إن لم تختلفا، وكأعمّهما إن اختلفا.

والمقدّمتان[2] الحينيّتان إذا لم يعتبر فيهما الدوام بحسب الوصف أو اعتبر في الصغرى فقط، تنتجان مطلقة، وإن اعتبر في الكبرى فقط فعرفية. فإن اختصّت[3] الوصفية كيف كانت بإحدى المقدّمتين سقط اعتبارها.

ضروب الشكل الثاني

وأمّا ضروب الشكل الثاني:

فالأوّل: كلّ جـ ب، ولا شيء من أ ب؛ فلا شيء من جـ أ.

والثاني: لا شيء من جـ ب وكلّ أ ب؛ فلا شيء من جـ أ.

والثالث: بعض جـ ب، ولا شيء من أ ب؛ فلا كلّ جـ أ.[4]

والرابع: ليس كلّ جـ ب،[5] وكلّ أ ب؛ فلا كلّ جـ أ.[6]

---

١) لم تزدد: لم تزداد، مج ٢) المقدّمتان: للمقدّمتان(؟)، صو

٣) اختصّت: خصّت (؟)، صو

٤) كذا في النسخ / وهو خطأ، والصحيح: فبعض ج ليس أ

٥) كذا في النسخ / وهو خطأ، والصحيح: بعض ج ليس أ / والظاهر أنّ المؤلّف قد زعم أنّ النفي الوارد في أوّل القضية يُنفى السور أيضاً، وهو خطأ أيضاً.

والأربعة الزائدة بحسب التركيب هي هذه ـ مبدّلاً[١] فيها الموجبة بالسالبة مركّبة ـ والنتايج كالنتائج، ولكن باعتبار[٢] جهه الإيجاب في المبدّلة دون السلب وبالعكس.

إثبات الشكل الثاني

والبيان: بالردّ إلى الأوّل إمّا بعكس الكبرى؛[٣]

أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثمّ عكس نتيجتها؛[٤]

أو بتعيين البعض الذي ليس بأوسط فرضاً[٥] وتسميته بإسم، وليكُن مثلاً «د»[٦] فيكون: «لا شيء من د ب، وكلّ أ ب؛ فلا شيء من د أ وكان بعض جـ د»؛ ينتجان: «لا كلّ جـ أ»[٧] وهو المطلوب.

أو بالخلف، بأن يقال: «إن لم يكن المدّعى حقّاً، فالحقّ نقيضه»، وإذا أضيف ذلك النقيض إلى الكبرى أنتج نقيض الصغرى، فيكون باطلاً؛ وعلّته وضع نقيض المدّعى، فالمدّعى حقّ.

وفي الفعليات متى لم يصدق الدوام[٨] على الصغرى، أو العرفي على الكبرى لم يكن منتجاً، إلّا أن يتّحد وقت الحكم في المقدّمتين، فينتج دائمة، لحصول[٩] المنافاة التي باعتبارها كان هذا الشكل منتجاً، فإنّا نعلم قطعاً أنّه دائماً لا شيء ممّا صدق عليه الأوسط في وقت بعينه، بما لم يصدق عليه في ذلك الوقت. وكلّما صدقت الضرورة على أحد مقدّمتيه فالنتيجة ضرورية، وكلّما صدق الدوام على إحداهما، فالنتيجة دائمة، وإلّا فكالصغرى محذوفاً عنها قيد اللادوام والضرورة، والضرورة أيّة ضرورة كانت.

---

٦) كذا في النسخ / وهو خطأ، والصحيح: فبعض ج ليس أ

١) مبدّلاً: بدلاً، مج

٢) باعتبار: اعتبار، مج، تر

٣) في الضرب الأوّل والثالث فقط

٤) في الضرب الثاني فقط

٥) وهذا يسمّى بالافتراض عند المنطقيين

٦) وهو في الضرب الثالث والرابع

٧) كذا في النسخ / والصحيح: أ بعض ج ليس أ

٨) الدوام: الدوم، صو، تر

٩) لحصول: حصول، مج

والممكنات الصرفة في المقدّمتين لا تنتج. وإذا اقترنت الممكنة بغير الضرورية أو المشروطتين ـ البسيطة والمركّبة ـ فإن ارتدّ إلى الأوّل بأحد الطرق أنتج ما ينتج هناك، وإلّا فإنتاجه[١] مشكوك عندي إلى الآن، إذا لم تعتبر الضرورة[٢] للدوام، وينتج مع الضرورية ضرورية، ومع المشروطتين[٣] إذا كانتا كبرى فقط ممكنة عامّة. وباقي الكلام في مختلطاته لا يليق بهذا المختصر.

ضروب الشكل الثالث

وأمّا ضروب الشكل الثالث:

فالأوّل: كلّ ب جـ وكلّ ب ا: فبعض جـ أ.

والثاني: كلّ ب جـ ولا شيء من ب أ: فليس بعض جـ أ.

والثالث: بعض ب جـ وكلّ ب أ: فبعض جـ أ.

والرابع: كلّ ب جـ وبعض ب أ: فبعض جـ أ.

والخامس: كلّ ب جـ وليس بعض ب أ: فليس بعض ج أ.

والسادس: بعض ب جـ ولا شيء من ب أ: فليس بعض جـ أ.

والستة التي تزيد باعتبار الجهة المركّبة مابدّلت فيها موجبات هذه بسوالب مركّبة، ونتائجها كهذه النتائج، إذا اعتبرت جهة الإيجاب في المبدّلة لا السلب.

إثبات الشكل الثالث

وبيان النتائج:

هو بالردّ إلى الأوّل.[٤]

أمّا فيما كبراه كلّية، فبعكس الصغرى.[٥]

وأمّا فيما هي جزئية منعكسة[٦] فبجعل كلّ من المقدّمتين مكان الأخرى، ثمّ

---

١) فإنتاجه: ـ، صو ٢) الضرورة: + اللازمة، مج

٣) المشروطتين: المشروطيتين، مج

٤) وهو في الضرب الاول والثاني والثالث والخامس

٥) وهو في الضرب الاول والثاني والثالث والسادس

٦) أي موجبة جزئية، لا سالبة جزئية

عكس نتيجتها.[١]

فإن كانت جزئية غير منعكسة[٢] فيسمّى البعض من الأوسط الذي ليس بأكبر مثلاً بإسم هو «د»، فيكون: كلّ د ب، وكلّ ب جـ: فكلّ د جـ وكان لا شيء من د أ، فليس بعض جـ أ، وهو مطلوبنا.[٣]

والجميع يتبيّن بالخلف بضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى، فينتج ما لا يصدق مع الكبرى، وهو محال لزم من نقيض المدّعى، فيكون كاذباً، فيصدق المدّعى.

وجهة النتيجة[٤] كبرى[٥] في الأوّل إن كانت الكبرى غير المشروطتين، والعرفيتين وإلّا فكعكس الصغرى محذوفاً عنه اللادوام مع بساطة الكبرى، ومضموماً إليه اللادوام مع تركّبها.[٦]

ضروب الشكل الرابع

وأمّا ضروب الشكل الرابع:

فالأوّل: كلّ ب جـ وكلّ أ ب: فبعض جـ أ.

والثاني: كلّ ب جـ وبعض أ ب: فبعض جـ أ.

والثالث: لا شيء من ب جـ وكلّ أ ب: فلا شيء من جـ أ.

والرابع: كلّ ب ج، ولا شيء من أ ب: فليس كلّ جـ أ.

والخامس: بعض ب جـ ولا شيء من أ ب: فليس كلّ جـ أ.

والسبعة المضافة إليها بحسب التركيب، هي:

من موجبتين صغراهما فقط جزئية،

وموجبه كلّية صغرى مع سالبة جزئية كبرى،

وهذه مبدّلة الترتيب،

---

١) وهو في الضرب الرابع مثلاً

٢) وهو في الضرب الخامس مثلاً وإن كان دليل الافتراض أعمّ شمولاً على الأقسام

٣) راجع: *درّة التاج* ج ٢ / ١٣٦ لبيان آخر في المقام

٤) في *درّة التاج* ج ٢ / ١٣٦: «جهت نتيجه همچون جهت نتيجه باشد» (؟!)

٥) كبرى: كهو(؟)، صو

٦) تركّبها: تركيبها، صو

وسالبة كلّية صغرى مع موجبة جزئية كبرى،

وسالبتين كلّيتين،

وسالبتين كبراهما فقط جزئية،

وسالبتين على خلاف هذا الترتيب. ولا يخفى عليك نتائجها ممّا مرّ.

إثبات الشكل الرابع

والبيان: إمّا بالقلب ليرتدّ إلى الأوّل، ثمّ عكس النتيجة؛[١]

أو بعكس إحدى المقدّمتين، ليرتدّ إلى الثاني أو الثالث؛[٢]

أو بالافتراض؛[٣]

أو الخُلف على قياس ما تقدّم.

وجهة النتيجة هي أخصّ ما ينتج على أحد هذه الوجوه؛ وما لم يمكن تثبيته[٤] بأحدها فهو إمّا عقيم أو غير معلوم الإنتاج.

وما حكم بعقمه من الضروب ـ وهو ما تخلّف من القرائن الست[٥] عشر من كلّ شكل ـ فأنت يتبيّن[٦] لك عقمه إذا استعملت صورته في الموادّ مستقرئاً لها، فلا بدّ وأن يظهر لك في بعضها صدق الطرفين إيجاباً في مادّة وسلباً في أخرى، فلا يطّرد لا الإيجاب ولا السلب؛ وهذا يسمّى بـ «التخلّف في الموادّ» كقولنا: لا شيء من[٧] الإنسان بحجر بالضرورة، وكلّ حجر جسم كذلك، والحقّ كلّ إنسان جسم؛ فإن قلت: وكلّ حجر جماد، كان الحقّ: لا شيء من الإنسان بجماد.

وعليه يقاس غيره من العقيم. وكذا الحال في الجهات التي حكم بعقمها وإن استعملت في ضرب منتج في الجملة، كالمطلقتين في قرائن الثاني. وما لم يذكر

---

١) وهو في الضرب الأوّل والثاني والثالث

٢) وهو في الضرب الرابع والخامس

٣) وهو في الضرب الثاني والخامس

٤) تثبيته: تبيينه، صو

٥) الست: الستة، صو

٦) يتبيّن: تبيّن، صو

٧) من: + من، تر

بيان إنتاجه من الجهات فهو يعرف باللمّية[١] إذا وقع التأمّل له.

والمذكور من أحكام الموجّهات إنّما هو بحسب الجهات المذكورة في هذا الكتاب فقط لا بحسب كلّها[٢]؛ إذ لا نهاية لها. بل بحسب بعض ما ذكر فيه منها؛ إذ لا حاجة إلى أزيد من ذلك.

القياس الاقتراني من الشرطيات

وأمّا القياس المركّب من متّصلتين. فالأوسط فيه:

إمّا تمام مقدّم؛

أو تالٍ في المقدّمتين؛

أو بعضه فيهما؛

أو تمامه في واحدة وبعضه في أخرى.

الاقترانيات المركّب من المتّصلتين

فالأوّل يتألّف على هيئة الأشكال الحملية. وينتج منها الضروب التسعة عشر المنتجة بحسب بساطة الجهات في اللزوميات الصرفة لزومية. وفي الاتّفاقيات الصرفة اتّفاقية. وإن كان غير مفيد،[٣] إذ النتيجة معلومة قبله. والبيان كما في الحمليات.

ولا ينتج المخلوطة من لزومية واتّفاقية مع كون صغرى الشكل الأوّل لزومية. وهو من موجبتين أو اتّفاقية. وهو من موجبه وسالبة. ولا إذا كانت سالبة الثاني لزومية. وكبرى الثالث[٤] سالبة. ولا إذا كانت كبرى الرابع لزومية في ضربيه الأوّلين. واتّفاقية في ثالثة ولا رابعة وخامسة كيف كانا. وباقي الأقسام ينتج اتّفاقية.

ومثاله من الشكل الأوّل: كلّما كان أ ب ﻓ «ج» د. وكلّما كان جـ د ﻓ «هـ» ر؛ ينتج: كلّما كان أ ب ﻓ «هـ» ر.

---

١) في درّة التاج ج ٢ / ١٣٨ «كميت آن معلوم شود».

٢) كلّها: كلّما، صو ٣) مفيد: مفيد، صو

٤) الثالث: التالي، صج، تر

أمّا في اللزوميتين والاتّفاقيتين فظاهر.

وأمّا في المختلط من لزومية واتّفاقية والكبرى لزومية، فلأنّ كلّ ما يستصحب الملزوم يستصحب[١] اللازم. ومثاله من أوّل الشكل الثاني: كلّما كان أ ب فـ«ج» د، وليس ألبتّة إذا كان هـ ر فـ«ج» د؛ ينتج: فليس ألبتّة إذا كان أ ب فـ«هـ» ر،[٢] بالعكس والخلف.

ويستعمل الافتراض في رابعه، بأن يعيّن الحال الذي يكون فيها «أ ب وليس جـ د»، وليكن هو عندما يكون جـ ط[٣]؛ فيصدق: «ليس ألبتّة إذا كان جـ ط فـ جـ[٤] د»، وقد يكون «إذا كان أ ب فـ«جـ» ط»، و[٥] يؤلّف منهما قياسان كما مرّ. وعلى هذا فقس حال باقي الضروب.

لكن يجب أن تعلم أنّ مقدّم اللزومية إذا كان ممتنعاً، فالنتيجة لا يلزم أن تشترط في الأحوال والتقادير التي تقارن مقدّمها إن يكن اجتماعها معه، ولا أن تكون ممكنة في نفسها. وهذا كما نقول: كلّما كان الإثنان فرداً فالاثنان عدد، وكلّما كان الإثنان عدداً فهو زوج؛ ينتج: كلّما كان الإثنان فرداً فهو زوج. وهذا فلا يصدق إلّا على تقدير أن يكون فرداً وزوجاً معاً[٦] وكذا إذا قلنا: كلّما كان هذا أبيض وأسود فهو أبيض، وكلّما كان أبيض وأسود فهو أسود: المنتج من الثالث قد يكون: إذا كان هذا أبيض فهو أسود، وإنّما يصدق على تقدير[٧] أن لا يكون البياض مضادّاً للسواد. وإذا لم يكن المقدّم ممتنعاً كانت النتيجة صادقة في نفس الأمر، وعلى التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدّم.

وإذا كان الأوسط غير تامّ في المقدّمتين فهو مثل قولنا: إن كان أ ب فـ«جـ»[٨]

---

١) يستصحب: مستصحب، مج
٢) هكذا في النسخ / لعلّ: ز (و هكذا في ساير الموارد)
٣) يكون جـ ط: ـ، مج
٤) فيصدق ليس ألبتّة إذا كان جـ ط فـ جـ د: ـ، مج
٥) و: ـ، مج، تر
٦) معاً: ـ، مج، تر
٧) تقدير: ـ مج
٨) فـ«جـ»: فج، صو

د. وكلّما كان هـ ر، فكلّ د ط؛ المنتج: إن كان أ ب فكلّما كان هـ ر ﻓ «جا»[١] ط.

وإذا كان تامّاً في إحداهما [و] غير تامّ في الأخرى، فمثاله: إن كان أ ب ﻓ «جا»[٢] د، وكلّما[٣] كان هـ ر فإن كان[٤] جـ د ﻓـ«جـ» ط، وينتج: إن كان هـ ر فكلّما كان أ ب ﻓ «ح» ط. وكلّ هذه بعيدة عن الطبع، وأقسامها كثيرة جدّاً، لا يليق بهذا الكتاب استقصاء[٥] الكلام فيها.

الاقترانيات المركّبة من منفصلتين

وأمّا المركّب من منفصلتين فهو مثل قولنا: دائماً إمّا أ ب، أو كلّ جـ د؛ وإمّا كلّ د ط، أو هـ ر، معتبر فيهما منع الخلوّ، ينتج: دائماً إمّا أ ب، أو كلّ جـ ط، أو هـ ر، مانعة الخلوّ. فإن كانت إحدى المقدّمتين جزئية فالنتيجة جزئية.

والبيان: أنّ الصادق من الأولى مع الثانية إن كان الجزء الغير المشترك حصل المطلوب، وإن[٦] كان المشترك فأيّ جزء صدق معه من الثانية حصل أيضاً.

الاقترانيات المركّبة من الحملية والمتّصلة

وأمّا المركّب من حملية ومتّصلة[٧] فمثاله: كلّما كان هـ ر فكلّ جـ ب، وكلّ ب أ؛ ينتج: دائماً إمّا ليس هـ ر أو كلّ جـ أ ـ مانعة الخلوّ بمثل ذلك البيان ـ وينتج أيضاً: كلّما كان هـ ر فكلّ جـ أ.

لكن إذا كان مقدّم المقدّمة المتّصلة ممتنعاً[٨] أو غير ممتنع، فالنتيجة على قياس النتيجة من متّصلتين إذا كانا[٩] فيهما ما مقدّمه كذلك.

الاقترانيات المركّبة من الحملية المنفصلة

وأمّا المركّب من حملية ومنفصلة فمثل قولنا: كلّ جـ ب، ودائماً إمّا كلّ ب أ أو

١) ﻓ «جا»: فج، صو
٢) ﻓ «جا»: فج، صو
٣) وكلّما: فكلّما، مج
٤) كان: ـ، صو، تر
٥) استقصاء: استقصى، مج
٦) وإن: + وإن، تر
٧) هكذا في النسخ / والأصحّ: المتّصلة والحملية (كما يظهر في مثاله)
٨) ممتنعاً: تمنعا، صو
٩) كانا: كان، صو

هـ ز ـ معتبر فيهما منع[١] الخلوّ ـ ينتج: دائماً إمّا كلّ جـ أ أو هـ ر، مانعة الخلوّ.

الاقترانيات المركّبة من المتصلة والمنفصلة

وأمّا المركّب من متّصلة ومنفصلة فكقولنا: كلّما كان أ ب فـ «جـ»[٢] د، ودائماً إمّا جـ د أو هـ ر ـ مانعة الجمع ـ [ينتج] فدائماً إمّا أ ب أو هـ ر كذلك؛ لأنّ معاند لازم الشيء معاند لملزومه في الجمع.

ويقاس باقي أقسام الشرطيات وما يتألّف منها ومن الحمليات على هذه الأمثلة. وتعتبر من نفسك العقيم والمنتج وبيانات الإنتاج. وإن تعسّر ذلك عليك، فاقتصر على ما تتحقّق إنتاجه ونتيجته وتخلّي عمّا عداه ممّا لا يكاد ينحصر، ولا هو قريب إلى طبعك، إذ لا ضرورة داعية إليه.

القياس الاستثنائي

هذا ما رأيت أن أذكره في[٣] حال القياس الاقتراني.

وأمّا الاستثنائي فهو قريب إلى الطبع، ويتألّف إمّا من متّصلة مع الاستثناء، أو من منفصلة معه.

أما الأوّل: فالموجبة الكلّية اللزومية إذا استثنى[٤] عين مقدّمها أنتج عين تاليها؛ أو [اذا إستثنى] نقيض تاليها، أنتج نقيض مقدّمها؛ لأنّه متى وضع الملزوم وضع اللازم، ومتى رفع اللازم رفع الملزوم، تحقيقاً للزوم. مثل: إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، لكنّ الشمس طالعة، فالكواكب خفية؛ أو لكنّ الكواكب ليست[٥] بخفية، فالشمس ليست بطالعة.

ولا ينتج نقيض المقدّم ولا عين التالي شيئاً، لاحتمال أن يكون التالي أعمّ من المقدّم، ولا يلزم من رفع الأخصّ رفع الأعمّ ولا وضعه؛ ولا من وضع الأعمّ وضع[٦] الأخصّ ولا رفعه.

والسالبة الكلّية منها فلا تنتج إلّا بواسطة ردّها إلى موجبة.

---

١) منع: يمتنع(؟)، مج
٢) فـ «جـ»: فج، صو
٣) في: من، صو
٤) استثنى: استثنا، مج
٥) ليست: ـ، مج
٦) وضع: ـ، صو

والجزئية الموجبة فيشترط في إنتاجها أن يكون الاستثناء الوضعي والرفعي دائماً وعلى الأحوال والتقادير. لاحتمال أن يكون حال الاستثناء[1] غير حال اللزوم. فلا يلزم منه شيء.

والجزئية السالبة فتنتج بهذا الشرط إذا ردّت إليها.

والاتّفاقية لا تفيد باستثناء العين علماً. ولا يصدق رفع تاليها.

و أمّا الثاني: ـ وهو الذي من منفصلة مع استثناء ـ فالموجبة الكلّية الحقيقية تنتج باستثناء عين ما يتّفق منها نقيض ما سواه. وباستثناء نقيض ما يتّفق منها عين ما بقي واحداً كان أو كثيراً. مثل: «هذا العدد إمّا تامّ أو ناقص أو زائد: لكنّه تامّ. فليس بناقص ولا زائد»؛ أو «ليس بتامّ. فهو إمّا زائد أو[2] ناقص». ولو كان الاستثناء لأكثر من جزء، بقي نقيض الآخر أو[3] عينه.

وأمّا الموجبة الكلّية المانعة الخلوّ بالمعنى الأعمّ من الحقيقية. فينتج باستثناء نقيض بعض الأجزاء لعين ما بقي، ولا ينتج باستثناء عين بعضها شيئاً. مثل: إمّا أن يكون هذا في الماء أو لا يغرق، لكنّه ليس في الماء. فهو [لا] يغرق؛[4] أو لكنّه غرق فهو في الماء؛ لأنّه إذا تحقّق أن لا بدّ من صدق أحد الجزأين. فإذا علم انتفاء أحدهما تحقّق صدق الآخر؛ وإلّا لكانا قد اجتمعا على الكذب.

ولو[5] أخذت بالمعنى المنافي للحقيقية لتحقّق من استثناء عين أحدهما ثبوت عين الآخر ـ وإن كان غير مفيد ـ لكونه معلوماً قبل تأليف[6] القياس.

وأمّا الموجبة الكلّية المانعة الجمع بالمعنى المتناول للحقيقية وغيرها. فلا ينتج فيها إلّا استثناء العين لنقيض الباقي فقط. مثل قولك: إمّا أن يكون هذا حيواناً أو شجراً. لكنّه حيوان. فليس بشجر؛ أو لكنّه شجر. فليس بحيوان.

---

١) الوضعي والرفعي دائماً... الإستثناء: ـ، صج

٢) أو: لو، صو ٣) أو: و، صو

٤) يغرق: لا يعرف، صج

٥) عطف إلى: وأمّا الموجبة الكلية المانعة الخلوّ.

٦) تأليف: تألف، صو

لأنّه إذا حكم بعدم اجتماع قضيتين وعلم صدق واحدة منهما، تعيّن كذب الأخرى، وإلّا[١] صدقا معاً.

وإذا أخذت[٢] مبائنة للحقيقية، صدق النقيض من استثناء النقيض. ولم يكن مفيداً لما مرّ.

ولو كانت هذه المنفصلات الثلاث موجبه جزئية أو سالبة كيف كانت. فلا تنتج إلّا بشرائط لا حاجة إلى ذكرها.

واستثناء الوضع والرفع يجري مجرى الحدّ الأوسط من الاقترانيات، لتكرّره تارةً حال كونه جزءاً من الشرطية، وتارةً حال كونه مستثنى.

---

١) وإلّا: ـ، مج، تر

٢) عطف إلى: وأمّا الموجبة الكلّية المانعة الجمع بالمعنى...

الفصل السادس
في توابع الأقيسة ولواحقها[1]

القياس المركّب

قد تؤلّف مقدّمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدّمة أخرى نتيجة أخرى، وهكذا إلى أن تنتهي إلى المطلوب. وتسمّى «قياساً مركّباً». وهو إمّا موصول النتائج، أو مفصولها.

أمّا الأوّل، فمثل قولنا: كلّ أ ب، وكلّ ب جـ فكلّ أ جـ وكلّ جـ د. فكلّ أ د. وكلّ د هـ فكلّ أ هـ.

وأمّا الثاني، ـ وهو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر ـ فمثل قولنا: كلّ أ ب، وكلّ ب جـ وكلّ ج دَ وكلّ د هـ؛[2] فكلّ أ هـ

قياس الخُلف وأقسامه

ومن الأقيسة المركّبة قياس الخُـلف، وهو إثـبات المـطلوب بـإبطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته؛ وتركيبه على أربعة وجوه:

أحدها: من قياسين، اقتراني واستثنائي، الاقتراني منها من متّصلة وحملية إن كان المطلوب حملياً، أو من شرطيتين من جزء تامّ من إحدى المـقدّمتين وغير تامّ من الأخرى إن كان المطلوب شرطياً.

ومثاله فيما يكون المطلوب حملياً. وليكُن: ليس كلّ جـ ب، قولنا: إن لم يكن ليس كلّ جـ ب صادقاً فكلّ جـ ب صادق، وهذه هي المتّصلة؛ ثمّ نضمّ إليـها حملية هي: وكلّ ب أ ـ على أنّها بيّنة لا شكّ فيها أو غير بيّنة؛ لكنّها تـثبت

---

1) قارن: درّة *التاج* ج ٢ / ١٤٤

2) كلّ د هـ: + وكلّ دهـ، تر

بقياس آخر ـ فينتج: إن لم يكن قولنا ليس كلّ جـ ب صادقاً فكلّ جـ أ. ثمّ نقول: لكن ليس كلّ جـ أ ـ على أنّه بيّن البطلان أو بيّن بطلانه ـ فينتج نقيض المقدّم، وهو: ليس لم يكن قولنا ليس كلّ جـ ب صادقاً. فليس كلّ جـ ب صادق، وهو المطلوب.

وثانيها: إمّا كلّ جـ ب أو كلّ ب أ ـ مانعة الجمع ـ إذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما، وهي: كلّ جـ أ. لكن ليس كلّ جـ أ على أنّها كاذبة. فلا يجتمعان على الصدق. لكن كلّ ب أ على أنّها صادقة. فليس كلّ جـ ب.

وثالثها: إمّا ليس كلّ جـ ب. أو كلّ جـ أ ـ مانعة الخلوّ ـ لكن ليس كلّ جـ أ على أنّها كاذبة. فصدق ليس كلّ جـ ب. ويتبيّن[١] منع الخلوّ بأنّ كلّ ب أ صادق على ما فرض. فإمّا أن يصدق معه كلّ جـ ب أو ليس كلّ جـ ب. فإن كان الأوّل: أنتج مع المقدّمة الصادقة كلّ جـ أ فامتنع الخلوّ؛ وإن كان الثاني: امتنع الخلو أيضاً.

ورابعها: إن كان كلّ جـ ب فكلّ جـ أ لصدق كلّ ب أ. على أنّها قضية مسلّمة. ثمّ يقال: لكن ليس كلّ جـ أ. فينتج: ليس كلّ جـ ب.

الفرق بين الخلف والمستقيم

والفرق بين الخُلف والمستقيم: أنّ المستقيم يتوجّه أوّلاً إلى إثبات المطلوب. ويتألّف ممّا يناسبه، وتكون مقدّماته مسلّمة أو ما في حكمها، ولا يكون المطلوب موضوعاً فيه أوّلاً.

والخُلف: يتوجّه إلى إبطال نقيض المطلوب، ويشتمل على ذلك النقيض، ولا يشترط فيه تسليم[٢] المقدّمات وما في حكمه. ويوضع فيه المطلوب أوّلاً ومنه ينتقل إلى نقيضه؛ وربّما لا يدلّ على نفس المطلوب، بل على ما هو أعمّ منه[٣] أو أخصّ، أو مساوٍ[٤] له ـ إذا وضع شيء من ذلك وظن أنّه المطلوب ـ

---

١) يتبيّن: تبيّن، صو
٢) تسليم: تسلم، صو
٣) منه: ـ، صو، تر

ولا ينافي ذلك صدق المطلوب وإن كان لا ينتجه.

وإذا أخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف كـ «ليس كلّ جـ أ»، وقرن مع المقدّمة الصادقة كـ «كلّ ب أ»، أنتج مطلوبنا على الاستقامة. كـ «ليس كلّ جـ ب».

القياس المقسّم

ومن المركّبات المفصولة «القياس المقسّم»، وهو الذي صغراه منفصلة بتشارك أجزاء الانفصال فيها في الموضوع، ويضمّ إليها حمليات فوق واحدة. مثل قولنا: دائماً إمّا كلّ أ ب أو كلّ أ جـ وكلّ ب د، وكلّ جـ هـ ينتج: دائماً إمّا كلّ أ د، أو كلّ أ هـ؛ لأنّ الصغرى مع الحملية الأولى تنتج: دائماً إمّا كلّ أ د أو أ جـ وهذه النتيجة مع الحملية الثانية تنتج: دائماً إمّا كلّ أ د، أو كلّ أ هـ.

تكثير القياس

و«تكثير القياس» عبارة عن مقدّمات تنتج كلّ مقدّمتين منها نفس المطلوب، كقولنا: كلّ أ ب، وكلّ ب جـ وكلّ أ د، وكلّ د جـ وكلّ أ هـ وكلّ هـ جـ؛ والمطلوب: كلّ أ جـ.

قياس الضمير

و«قياس الضمير» هو قياس حذفت كبراه:

إمّا لوضوحها كقولنا: هذان خطّان خرجا من المركز إلى المحيط، فهما متساويان؛

أو لإخفاء كذبها كقولنا: فلان[٥] يطوف بالليل، فهو سارق.

وتقدير الأوّل: وكلّ خطين هما هكذا فهما متساويان.

وتقدير الثاني: وكلّ من يطوف بالليل فهو سارق.

عكس القياس

وعكس القياس:[٦] هو أن يؤخذ نقيض النتيجة، ويضمّ[٧] إلى إحدى

---

٤) مساو: مساوى، صو، مج، تر (ضبط النص قياسي)
٥) فلان: فلا، صو ٦) القياس: + و، مج

المقدّمتين لينتج مقابل الأخرى. مثل: كلّ جـ ب، وكلّ ب أ؛ فكلّ جـ أ. فيقال: ليس بعض ب أ ـ لأنّ كلّ جـ ب ـ وليس كلّ جـ أ ـ ويقام عليه حجة مّا ـ فليس بعض ب أ. ويسمّى ذلك غصباً لنصب[٨] التعليل.

قياس الدور

و «قياس الدور» هو أن يجعل نتيجة القياس وعكس إحدى المقدّمتين منتجاً للأخرى. وذلك إنّما يكون عند تعاكس الحدود. كقولنا: كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك متفكّر، فكلّ إنسان متفكّر. ثمّ نقول: كلّ إنسان متفكّر، وكلّ متفكّر ضاحك، فكلّ إنسان ضاحك.

استقرار النتائج

و«استقرار النتائج»: هو أن يستنتج من القياس المنتج بالذات نتائج أخرى بالعرض. لازمة لنتيجته الذاتية؛ وهي: كذب نقيضها، وعكسها، وعكس نقيضها، وجزئيات تحتها أو معها، وسائر لوازم الحمليات والمتّصلات والمنفصلات.

وقد يستنتج من مقدّمتين كاذبتين، أو كاذبة وصادقة، صادق؛[٩]كقولنا: «كلّ إنسان حجر، وكلّ حجر حيوان»، أو: «كلّ إنسان جسم وكلّ جسم حيوان»، المنتج: «كلّ إنسان حيوان».

وإذا كانت الكبرى في الضربين الأوّلين من الشكل الأوّل كاذبة بالكلّ ـ بمعنى أنّها لا تصدق جزئية أيضاً ـ لم يستنتج الصادق إلّا من كاذبتين.

وأمّا من صادقة هي الصغرى وكاذبة هي الكبرى، فلا؛ لأنّ الكبرى يصدق ضدّها، وهو ينتج مع الصغرى الصادقة ضدّ تلك النتيجة، فلو صدقت لصدق الضدّان، وهو محال. ومثاله[١٠]: كلّ جـ ب ـ على أنّه صادق ـ وكلّ ب أ ـ على أنّه كاذب بالكلّ ـ فلو كان كلّ جـ أ صادقاً لصدق معه: لا شيء من جـ أ.

---

٧) في درّة التاج ج ٢ / ١٤٨: «از نقيض نتيجه يا ضد آن» وهو تصحيف كما لا يخفى

٨) لنصب: لمنصب، صو

٩) كذا في النسخ.

١٠) مثاله: مثال، مج، تر

لكون الكبرى الكاذبة يلزمها صدق: لا شيء من ب أ.[١]

اكتساب القياس

ويكتسب القياس من الحمليات الاقترانية بتحليل حدّي المطلوب إلى ذاتياتها وعرضياتها ومعروضاتها اللازمة والمفارقة. ثمّ محاولة وسط تقتضي تأليفاً بينهما منتجاً له إيجاباً أو سلباً.

والطريق إلى ذلك أن يطلب ما يحمل على كلّ واحد من الحدّين وما يحملان عليه من الذاتيات بأسرها. والعرضيات. وذاتيات العرضيات وعرضياتها.[٢] وعرضيات الذاتيات ـ والأوساط متناهية لا بدّ ـ فإن وجدت في محمولات موضوع المطلوب ما يصلح موضوعاً لمحموله. صحّ قياسك من الشكل الأوّل؛ أو وجدت ما يصلح محمول الطرفين صحّ من الثاني؛ أو موضوعهما صحّ من الثالث؛ أو وجدت في موضوعات موضوع المطلوب ما يصلح محمولاً على محموله صحّ من الرابع. سواء كان الحمل أو الوضع في موجبه أو سالبة على حسب مطلوباتك. والشخصي لا يحمل ولا يطلب في العلوم.

وعلى هذا فقس الحال إذا كان المطلوب متّصلاً أو منفصلاً على أن يجعل المقدّم الطبيعي ـ وهو في المتّصلة ـ أو الوضعي ـ وهو في المنفصلة في حكم الموضوع ـ والتالي الطبيعي في المتّصلة. أو الوضعي في المنفصلة[٣] في حكم المحمول. واللزوم والعناد وما يشبههما في حكم الحمل الايجابي. واللالزوم واللاعناد وما يشبههما في حكم السلبي. ولايخفى عليك اكتساب القياس إذا كان استثنائياً.

تحليل القياس

وتحليل القياسات المركّبة هو بتخليص[٤] الحدود والمقدّمات عن الزوائد.

---

١) درّة التاج: + «و او با صغرى ينتج لا شيء من ج أ است».
٢) عرضياتها: + عرضياتها، مج
٣) جزاء «اذا كان المطلوب».
٤) درّة التاج: تلخيص / وهو تصحيف

والنظر في اشتراك بعض المقدّمات مع بعض ومع المطلوب. ليطلّع على تأليف كلّ قياس منها.

وإنّما احتيج إليه لأنّه ليس كلّ نتيجة في العلوم تورد حجّتها على نظم مستقيم. أي على هيئة أحد الأشكال الاقترانية والاستثنائية؛ بل قد تحرّف بزيادة وحذف وتغيّر.

فإذا وجدت ما يناسب المطلوب. فإن ناسب كلّيته فالقياس شرطي. فيستثنى للإنتاج. وإن ناسب جزؤه.[1] فليطلب ما يناسب الجزء الآخر. ويجتهد في تلفيق المقدّمات المتميّزة على نسق الأشكال مشتركة في أمر منتهية إلى مطلوب.

وإن لم يناسب المطلوب أصلاً فليس بقياس. وكثيراً ما تقع المناسبة بالمعنى دون اللفظ. ويبدّل اللفظ المركّب بالمفرد. وعلى الخلاف.[2] ويستعمل اللفظ المشترك. وكلّ هذه تمنع من التنبيه للمناسبة.

فيجب أن يجرّد النظر إلى المعنى من غير التفات إلى الألفاظ. ويحترز من اشتباه كلّ واحدة من المعدولية[3] والسالبة بالأخرى. وإلّا لم يتمّ التحليل. والكلام فيما يتّبع الأقيسة طويل. لكنّه غير لائق بغرض هذا المختصر.

---

١) أي جزء المطلوب
٢) أي المفرد بالمركّب
٣) هكذا في النسخ / والظاهر: المعدولة

الفصل السابع
في الصنائع الخمس التي هي
البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة[1]

البرهان

■ أمّا البرهان: فهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينية، لإنتاج نتيجة كذلك : واليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول.

مبادئ البرهان

وهذه اليقينيات إن كانت مكتسبة فلا بدّ وأن تنتهي إلى مبادئ واجبة القبول، غير مكتسبة، وهي سبعة:

□ الأوّليات: وهي التي يكفي في الحكم بها مجرّد تصوّر طرفيها، مثل: إنّ الكلّ أعظم من جزئه، وإنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

□ والمحسوسات: وهي التي يحكم بها العقل جزماً بواسطة الحسّ الظاهر، ككون الشمس مضيئة، والنار حارّة. وما أدركه الحسّ ولم يجزم به العقل فهو خارج عنه، فإنّ الحسّ يدرك للشمس مقداراً، ولا يجزم العقل بأنّ ذلك هو مقدارها في نفس الأمر.

□ والوجدانيات: وهي ما تدركه النفس بذاتها، أو بحسّ باطن بالوجدان، كعلمنا بوجودنا، وبأنّ لنا فكرة ولذّة.

□ والمجرّبات: وهي التي حكم بها العقل لتكرّر الإحساس الذي يتأكّد معه عقد جازم لا يشكّ فيه، لمخالطة الإحساس قوّة قياسية خفية، هي أنّه لو كان

---

١) قارن: درّة التاج ج ٢ / ١٥٣

ذلك اتّفاقياً لما كان دائماً ولا أكثرياً. وربّما كان ذلك الجزم مع قيود[١] مخصوصة. كحكمنا بأنّ «السقمونيا مسهل»[٢]. ولكن نقيّد أنّ إسهاله هو لمَن في بلادنا؛ وعلى الأكثر فإنّا لا نتيقّن أنّه مسهل[٣] مطلقاً. ولا في بلد؛ وهو من الاستقراء الذي هو حكم على كلّي بما وجد في جزئياته الكثيرة.

تبصرة في الاستقراء

والاستقراء قد يفيد اليقين لتحصيله. لاستعداد النفس التامّ له. كحكمك بأنّ: «كلّ إنسان قطع رأسه لا يعيش». وهذا في متحد النوع؛ وفي مختلفه فلا يفيد اليقين، مثل: «إنّ كلّ حيوان يحرّك عند المضغ فكّه الأسفل». فربّما كان ما لم يستقرئه بخلاف ما استقريته كالتمساح في مثالنا هذا.

□ والمتواترات: وهي ما تحكم بها النفس يقيناً لكثرة الشهادات بأمر محسوس، ويكون الشيء ممكناً في نفسه. وتأمن النفس عن التواطؤ على الكذب. وفيه أيضاً قوّة قياسية.

وقد يحصل اليقين من عدد. ولا يحصل ممّا هو أكثر منه. كعلمنا بوجود مكّة في زماننا. وجالينوس فيما تقدّم.

□ وفطريات القياس: وهي التي تصدق بها لأجل وسط لا يعزب عن الذهن. بل يخطر مع خطور حدّى المطلوب بالبال. فلا يحوج إلى طلبه. كالعلم بأنّ الإثنين نصف الأربعة. لقياسٍ هو: أنّ الإثنين عدد انقسمت الأربعة إليه، وإلى ما يساويه. وكلّ ما هو كذا فهو نصف الأربعة.

□ والحدسيات: وهي ما حكمت النفس به يقيناً لقرائن ـ غير التي في المبادئ السابق ذكرها ـ يحصل الاستعداد التامّ لحصول اليقين. وليس على المنطقي أن يطلب السبب فيه بعد أن لا يشكّ في وجوده.

---

١) قيود: قبول ، مج

٢) مسهل: تسهل ، صو، مج، تر / ضبط النصّ قياسي و هكذا بعده

٣) مسهل: تسهل ، تر، صو، مج

تذكار في اليقينيات

وليس شيء من هذه المبادئ حجّة على الغير إذا لم يحصل له اليقين منها كما حصل لك، كعلمك بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس. وإنّما يحدسه الناظر من اختلاف تشكّلاته بحسب[1] اختلاف أوضاعه.

وليس من شرط ما يجب قبوله أن يكون قضية ضرورية، بل قد يكون ضرورياً. وغيره من الجهات ـ كالإمكان والإطلاق ـ إذ المراد بوجوب قبول كلّ قضية هو صدقها[2] المتيقّن، إن كانت ضرورية فصدقها في ضرورتها، أو كانت ممكنة فصدقها[3] في إمكانها،[4] أو[5] مطلقة ففي إطلاقها.

أقسام البرهان

والبرهان:

منه برهان «لِمَ»، وهو الذي يعطي علّة الوجود والتصديق معاً. كقولنا:[6] «هذه الخشبة مسّتها النار، وكلّ كذا محترق. فهذه الخشبة محترقة». فالأوسط فيه مع كونه علّة التصديق، هو علّة للحكم بالأكبر على الأصغر ـ وان لم يكن علّة للأكبر في نفسه ـ بل ربّما كان معلولاً لأحد الطرفين. كحركة النار التي هي معلولة لها، وهي علّة وصولها إلى الخشبة.

ومنه برهان «إن»، وهو الذي يعطي علّة التصديق فقط. كقولنا: «هذه الحمّى تشتدّ غبّاً، وكلّ حمّى تشتدّ كذلك فهي محرقة». وربّما كان الأوسط في هذا معلولاً للحكم، وحينئذٍ يسمّى «دليلاً»، مثل: «هذه الخشبة محترقة، وكلّ محترق فقد مسّته النار».

ومباحث البرهان كثيرة، ولا حاجة في هذا الكتاب إلى أكثر من هذا.[7]

١) بحسب: بحسيب (؟)، مج ٢) صدقها: + ان كانت مما، مج
٣) المتيقّن إن كانت ضرورية... فصدقها: ـ، مج
٤) إمكانها: مكانها، مج
٥) هكذا في النسخ / والأصحّ: إن كانت ممكنة... وإن كانت
٦) كقولنا: كقولها، مج
٧) ومباحث البرهان... من هذا: ـ، مج

الجـــــدل

■ وأمّا الجدل: فصناعة علمية، يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدّمات المسلّمة على أيّ مطلوب يراد، وعلى محافظة أيّ وضع يتّفق على وجه لايتوجّه إليها مناقصة بحسب الإمكان.

وناقض الوضع بإقامة الحجة يسمّى «سائلاً»، وغاية سعيه أن يلزم؛ وحافظه يسمّى «مجيباً»، وغاية سعيه أن لا يلتزم.

مبادئ الجدل

ومبادئ الجدل هي المسلّمات العامّة أو الخاصّة، أو التي بحسب شخص. فعند السائل هي ما يتسلّمه من[1] المجيب، وعند المجيب هي المشهورات.

فمنها الواجب قبولها، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها.

ومنها الآراء المحمودة، وهي التي لو خلّي الانسان وعقله المجرّد [أو] وهمه وحسّه ـ ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القوى إلى حكم، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية، وغير ذلك ـ لم يقض بها الانسان[2] طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه. مثل حكمنا: «أنّ أخذ مال الغير قبيح»، و «الكذب قبيح»، و «كشف العورة قبيح». وهذه قد تكون صادقة؛ وقد تكون كاذبة؛ وقد تكون عامّة، يراها الجمهور، كقولنا: «العدل جميل»؛ و[قد تكون] خاصّة، يراها أهل ملة أو صناعة دون غيرهم.

وربّما كان المتقابلان مشهورين بحسب رأيين أو غرضين. ولا يلزم الجدلي أن يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة، بل قد يستعمل ما ينتج بحسب الشهرة أو تسليم الخصم وإن كان عقيماً في نفس الأمر.

فوائد الجـدل

وفوائد الحجج الجدلية:

---

١) من: ــ، صو

٢) من الرحمة والخجل... الإنسان: ــ، مج

إلزام المبطلين.

والذبّ عن الأوضاع. فيقابل فاسد بفاسد لئلّا يشرع مع كلّ مهارش[١] في أسلوب التحقيق.

وإقناع أهل التحصيل من العوامّ والمتعلّمين القاصرين عن البرهانيات. أو غير الواصلين إلى موضعه بعد.

وربّما لاح من المجادلة على طرفي النقيض بين الخصمين برهان أحدهما.

ويحصل منه أيضاً رياضة الخاطر؛ وغير ذلك.

■ وأمّا الخطابة[٢]: فإنّها صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور فيما يراد تصديقهم به، بقدر الإمكان. الخطابة

ومبادئها ثلاثة: مبادئ الخطابة

المقبولات ممّن يوثق بصدقه أو يظنّ صادقاً.

والمشهورات في باديْ الرأي، وهي التي تُذعن لها النفس في أوّل اطّلاعها عليها.[٣] فإن رجعت إلى ذاتها عاد ذلك الإذعان ظنّاً أو تكذيباً؛ مثل: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، فإنّه عند التأمّل يظهر أنّ الظالم ينبغي أن لاينصر وإن كان أخاً.

والمظنونات: وهي التي تميل إليها النفس مع شعورها بإمكان مقابلها؛ فهي - وإن كان المحتجّ يستعملها جزماً - فإنّه إنّما يتّبع فيها مع نفسه غالب الظنّ. وهي كما يقال: «فلان يتكلّم مع الأعداء جهاراً، فهو متّهم»؛ وربّما يكون مقابله مظنوناً باعتبار آخر، كما يقال ذلك بعينه في نفي التهمة عنه.[٤]

---

١) المهارش: المخاصم. ٢) قارن: *درّة التاج* ج ٢ / ١٥٨

٣) عليها: -، مج، تر.

٤) *درّة التاج* ج ٢ / ١٥٨: + «اگر در او خيانتى بودى با اعداء به سرّ گفتى، نه به جهر» (و إن كان فيه خيانة يتكلّم مع الأعداء سرّاً لا جهاراً).

والحجج المستعملة فيها هي ما يظنّ منتجاً [سواء] كان منتجاً في نفس الأمر، أو لم يكن.

فوائد الخطابة

وينتفع بها:

في تقرير المصالح الجزئية المدنية؛

وفي أصولها الكلّية، كالعقائد الإلهية والقوانين العمليّة.

وقد يكون بعضها منبّهاً للنفس على تحصيل العلم اليقيني، أو معدّاً لها لقبول ذلك من مبدئه. وهذه الفائدة ربّما كانت بحسب بعض الأشخاص دون غيرهم.

الشعر

■ وأمّا الشعر: فهو صناعة يُقتدر معها على إيقاع تخيّلات تصير مبادئ انفعالات نفسانية مطلوبة.

مبادئ الشعر

فمبادئها هي المخيّلات، وهي التي تؤثر في النفس انبساطاً أو انقباضاً، أو تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره. كما يقال للعسل إنّه مُرّة مُقيّئة، فينفّر من أكله. وهذه قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وربّما زاد تأثيرها على تأثير التصديق وإن لم يكن معه تصديق.

والتخيّل[1] محاكاة مّا، والمحاكاة تفيد التذاذاً وتعجّباً، كالتصوير مثلاً ـ وإن كان لشيء قبيح ـ ولهذا كانت النفوس العامّية مطيعة له أكثر من طاعتها للإقناع.

ولا يشترط في تأليف الحجّة الشعرية أن تكون منتجة في نفس الأمر، بل بحسب الإقناع والتخيّل فقط.

واشتركت الشعريات والخطابيات في إفادة الترغيب والترهيب في الأمور الدينية والدنيوية.

١) في درّة التاج: التخييل

وهذه الصنائع الثلاث ـ أعني: الجدلية والخطابية والشعرية ـ قد ذكروا في كلّ واحد منها كلاماً طويلاً، يحتمل كتاباً مفرداً. ولا يليق بغرض هذا الكتاب أكثر من الذي ذكرته فيها.

المغالطة

■ وأمّا المغالطة: فهي أن يؤتى بما يشبه برهاناً أو جدلاً وليس هو. ولا بدّ فيها من ترويج تقضيه[1] مشابهة، إمّا في مادّة أو صورة.

وموادّها هي المشبّهات بغيرها، والوهميات.

والاشتباه في المشبّهات تنقسم إلى ما يتوسّط اللفظ، وإلى ما يتوسّط المعنى.

المغالطات اللفظية

والذي يتوسّط اللفظ:

□ قد يكون باعتبار انفراده:

إمّا في جوهره، كالذي مدلولاته مختلفة؛

وإمّا في أحواله الذاتية، وهي ما لا تدخل عليه بعد تحصيله، كاختلاف التصاريف؛

أو في أحواله العرضية، كاختلاف الإعراب والبناء والإعجام والشكل.

□ وقد يكون باعتبار تركيبه:

إمّا في نفس التركيب، وهو الاشتراك[2] التركيبي؛ كما يقال: «كلّ[3] ما يتصوّره العاقل فهو كما يتصوّره»، فتارةً هو يرجع[4] إلى العاقل، وتارةً يرجع إلى المعقول. وكقولك: «بعتُك هذا الثوب»، فإنّه مشترك بين الخبر والإنشاء.

وإمّا في وجود التركيب وعدمه، كما:

قد يصدق القول مفرداً فيتوهّم مؤلّفاً، كما يقال: «زيد شاعر جيد»، فيظنّ جودته في الشعراء؛

---

١) درّة التاج ج ٢/١٦٠: اقتضاء (تقتضيه)

٢) الاشتراك: الاشراك، صو

٣) كلّ: ـ، مج، تر

٤) هو يرجع: يرجع هو، صو

ويصدق مؤلّفاً فيتوهّم مفرداً، كما يقال: «الخمسة زوج وفرد»، فيظنّ أنّه زوج مفرداً.

المسغالطات المعنوية

والذي بتوسّط المعنى:
فإمّا في أحد جزئي القضية؛
أو فيهما معاً.
وما في أحدهما: إمّا بأن لا يورد، أو يورد.

فإن لم يورد، بل أورد ما يشبهه من اللوازم والعوارض ـ كمن رأى إنساناً أبيض يكتب، فظنّ كلّ كاتب كذا، فأخذ الأبيض بدل الكاتب ـ سمّي «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات».

وإن أورد، لكن أخذ معه ما ليس منه، أو حذف عنه ما هو منه، مثل القيود والشروط وغيرها ـ كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه ـ سمّي «سوء اعتبار الحمل».

وما في[1] جزئي القضية معاً، فهو «إيهام العكس»، كمن رأى الخمر أحمر مائعاً، فظنّ أنّ كلّ أحمر مائعٍ هو الخمر.

معرفة الوهميات

والوهميات[2]: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الإنساني في المعقولات الصرفة حكمَه في المحسوسات، ويقضي بها قضاء شديد القوّة، بسبب أنّه لا يقبل مقابلها، إذ هو تابع للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله. ولهذا ينكر نفسه، ويساعد العقل في مقدّمات ناتجة لنقيض حكمه، فإذا وصل إلى النتيجة رجع عمّا سلمه.

ويكاد يشاكل القضايا الأوّلية وتشتبه بها. وذلك كالحكم بأنّ كلّ موجود

١) أي قسم: «أو فيهما معاً»
٢) هذه الفقرة توضيح لما مضى في عبارته: «و موادّها في المشبّهات بغيرها والوهميات».

فله وضع، وأنّه لا بدّ من خلأ ينتهي إليه الملأ.

أفعال المغالطين

وأفعال المغالطين:

إمّا في القول المطلوب به إنتاج الشيء؛

وإمّا في أشياء خارجة عنه.

والخارجة: مثل تخجيل الخصم، وترذيل قوله، والاستهزاء به،[١] والتشنيع عليه، وقطع كلامه، والإغراب عليه في اللغة،[٢] وسوق كلامه إلى الكذب بتأويلٍ مّا، واستعمال ما لا يدخل في مطلوبه، وما يجري هذا المجرى.

وما في نفس القول الذي يطلب به الإنتاج:

فما يتعلّق بالقضية مفردة وأجزائها قد مضى؛ وما يتعلّق بالتركيب:

فإمّا في تركيب يدّعى قياسيته،

أو في تركيب لا يدّعى فيه ذلك.

والثاني[٣]: هو كجمع مسألة في مسائل، مثل: الإنسان وحده: ضحّاك، فإنّه قضيتان على صيغة قضية واحدة. والقضيتان هما: «الإنسان ضحّاك»، و«لا شيء غير الإنسان بضحّاك».

والتركيب الذي يدّعى قياسيته:

فإمّا بالنسبة إلى النتيجة،

أو لا بالنسبة إليها.

والذي ليس بالنسبة إليها:

فإمّا في صورته بأن يكون على هيئة[٤] غير منتجة؛

أو في مادّته، بأن يكون محرّفاً[٥] عن الإنتاج، بإغفال بعض شرائطه، بحيث

---

١) الاستهزاء به: الاستهزائه، صو (؟!)

٢) الإغراب عليه في اللغة: أي إيراد اللغات الغريبة عليه.

٣) أي «أو في تركيب لا يدّعى...»

٤) هيئة: هيه (؟)، مج تر

٥) محرّفاً: مجرفاً(؟)، صو

لو صار كما يجب لصار كاذباً، أو صار بحيث يصدق صار غير[١] قياس.

والذي بالنسبة إلى النتيجة:

فإمّا أن[٢] تكون النتيجة نفسها مأخوذة فيه على أنّها أحد مقدّماته. وهذا هو «المصادرة على المطلوب»؛

وإمّا بأن لا يكون كذلك، لكنّه غير مناسب للنتيجة؛ ويسمّى «أخذ ما ليس بعلّة علّة».

وأمثال هذه لا تتروّج إلّا بسبب اشتباه لفظي أو معنوي. ولولا القصور ـ وهو عدم التميز بين ما هو الشيء وما هو غيره ـ لما تمّ للمغالطة صناعة.

فائدة المغالطة

وفائدة هذه الصناعة:

أنّها تعصم صاحبها من أن يغلط في نفسه، أو يغلطه غيره.

وأنّه يقدر على أن يغالط المغالطين.

وأنّه يستعملها: [إمّا][٣] امتحاناً أو عناداً لغرضٍ مّا.

ومن تصفّح الحجة وأجزاءها، فوجدها على ما ينبغي مادّةً وصورةً، ولفظاً ومعنىً، مركّبةً ومفردةً – أمن مِن أن يقع له غلط. ويُعين على هذا التصفّح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلّها. وسيأتي في الأبواب المستقبلة ما يستعان به على حلّ كثير منها.

نماذج من المغالطات العقلية

وأذكر في هذا الموضوع[٤] نكتاً لطيفة ينتفع بها في التدريب ورياضة الخاطر، وتكون كالأنموذج لما سواها، ممّا يقصد به التغليط. وهي خمسة:

الأولى منها:

• إثبات الخلأ

يدّعي «أنّ الخلأ موجود»، لأنّ وجود الخلأ لو لم يكن مستلزماً لارتفاع

---

١) غير: ـ، صو ٢) أن: بأن مج

٣) الإضافة أيضاً وردت في درّة *التاج* ج ٢/ ١٦٤

٤) الموضوع: الموضع، صو

الواقع لكان واقعاً؛ لكنّ المقدّم حقّ. فالتالي مثله.

بيان الشرطية: أنّه لو لم يكن واقعاً، لكان الواقع نقيضه. فيكون وجوده مستلزماً لارتفاع الواقع. ضرورة أنّ وجوده مستلزم لارتفاع نقيضه.

وأمّا حقّية المقدّم فلأنّه لو كان مستلزماً لارتفاع الواقع لكان منتفياً.[١] فلو ثبت لم يستلزم[٢] ارتفاع الواقع. وإذا لم يستلزم ارتفاع الواقع على تقدير ثبوته، لا يكون مستلزماً لارتفاع الواقع.

○ وحلّه: أنّه إن[٣] عنى أنّ مقدّم المتّصلة معناه أنّه على تقدير أن يكون الخلأ موجوداً في نفس الأمر لم يكن وجوده مستلزماً لارتفاع الواقع. فهو حقّ؛ لأنّ وجوده إذ ذاك هو الواقع. ولايلزم منه أنّ وجود الخلأ واقع في نفسه.

وقوله في بيان اللزوم: «إنّ وجوده مستلزم لارتفاع نقيضه الواقع». لو لم يكن هو واقعاً. فلا منافاة بينه وبين صدق مقدّم المتّصلة الذي هو[٤] متّصلة أيضاً. لأنّ المقدّر[٥] في مقدّم ذلك المقدّم هو: أنّ وجوده حاصل في نفس الأمر. لا أنّه حاصل في نفس الأمر. مع كونه ليس بحاصل في نفس الأمر حقيقة.

وإن عنى به أنّ فرض وجوده كيف كان لا يستلزم[٦] ارتفاع الواقع. سلّمنا اللزوم. ومنعنا صدق المقدّم.

وقوله في بيانه[٧]: «إذا لم يستلزم وجوده ارتفاع الواقع على تقدير ثبوته. لايكون مستلزماً له» فممنوع؛ إذ جاز استلزامه له على تقدير عدم ثبوته. وفي تصوّر هذا وأمثاله دقة. فيجب تأمّله ليتّضح[٨].

وإن عنى معنى آخر فيجب أن يبيّن ليتكلّم عليه بحسبه.

---

١) منتفياً: منتقياً. صو / منتفياً: منتغياً. مج
٢) لم يستلزم: لم مستلزم. مج
٣) إن: ـ. صو
٤) هكذا في النسخ
٥) أيضاً لأنّ المقدّر: ـ. صو
٦) لا يستلزم: لامستلزم. مج
٧) أى في بيان الصدق
٨) ليتضح: ليتصح. تر

عدم تناهي بعض الأجسام

والثانية:

قولنا «بعض الجسم ممتدّ في الجهات إلى غير النهاية»؛ لأنّه لو لم يصدق لصدق: «لا شيء من الجسم بممتدّ في الجهات إلى غير النهاية»، وينعكس: «لا شيء من الممتدّ في الجهات إلى غير النهاية بجسم»، وهو كاذب لِصدق قولنا[١]: «كلّ ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم».

○ وحلّه: أنّ موضوع الجزئية التي هي المدّعى، إن لم يقيّد بالوجود الخارجي فهو صادق؛ لأنّ بعض الأجسام في الذهن كذلك.

وإن قيّد به، وجب أن يؤخذ القيد في نقيضه السالب وفي عكسه. فلا ينافي[٢] صدق الموجبة الكلّية التي محمولها غير مقيّد بأنّه في الخارج، ولو قيّد به لما صدقت، لعدم موضوعها فيها.[٣]

إنّ ثبوت الإمكان لا يلازم إمكان الثبوت

والثالثة:

هي أنّ ثبوت الإمكان لا يلزم منه إمكان الثبوت. فلا يلزم من صدقِ «بعض ج ب بالإمكان العامّ» إمكانُ صدق «بعض ج ب بالفعل»، لأنّ الأوّل حكم بثبوت الإمكان، والثاني حكم بإمكان الثبوت.

ومستند المنع من اللزوم: أنّ الحادث يثبت إمكان وجوده في الأزل،[٤] ولايمكن ثبوت وجوده في الأزل[٥]. ففي هذه المادّة قد ثبت الإمكان، ولم يمكن الثبوت.

وهذا ممّا حكم به، وادّعى صدقه، الإمام نجم الدين الدويراني، رحمه اللّه.[٦]

---

١) في درّة التاج ج ٢ / ١٦٦: «به سبب صدق نقيض أو بل ضدّ او...» (الصدق نقيضه بل ضدّه)
٢) في درة التاج ج ٢ / ١٦٦: «و حينئذ منا في... نباشد» (و حينئذ لا ينافي)
٣) فيها: فيه، صو
٤) الأزل: الأول، مج / الأزل: الأدل (؟) ، تر
٥) الأزل: الأول، مج / الأزل: الأدل (؟)، تر
٦) اللّه: + تعالى، مج

وحيث أورده عليّ قلت[١] في حلّه ما هذا خلاصته:

○ إنّ الإمكان لا يمكن تعقّله إلّا مضافاً إلى شيء يكون إمكاناً له؛ فالإمكان الثابت في القضية الموجبة ليس إلّا إمكان ثبوت المحمول للموضوع. فإذا حكمنا بثبوت ذلك الإمكان فقد حكمنا بإمكان ذلك الثبوت لا محالة. فكيف يصدق أحدهما بدون صدق الآخر؟

والمستند إنّما كان يصحّ جعله مستنداً، لو صدق حكمنا بثبوت[٢] إمكان وجود الحادث في الأزل.[٣] ولم يصدق إمكان[٤] ثبوت ذلك الوجود في الأزل [٥]. وليس كذا؛ فإنّا إن جعلناه[٦] قيد «في الأزل»[٧] متعلّقاً بوجود الحادث كانا كاذبين؛ وإن[٨] جعلناه متعلّقاً بالإمكان كانا صادقين. وإنّما يصدق الأوّل ولايصدق الثاني إذا جعل قيد «في الأزل»[٩] متعلّقاً تارةً بالإمكان، وتارةً بوجود الحادث. وإذا عنى به ذلك لم يكن مطابقاً لما ادّعيناه.

ولا يقال: إذا ثبت في الأزل[١٠] إمكان وجود الحادث، ولم يمكن ثبوت وجود الحادث في الأزل[١١]، فيالحالة المعبّر عنها بالأزل[١٢] قد ثبت الإمكان، ولم يمكن الثبوت؛ فجاز صدق الأوّل بدون الثاني في ذلك الحال. فظهر صحّة المستند.

لأنّي أقول: المدّعىٰ أنّه إذا صدق ثبوت الإمكان لشيء صدق[١٣] إمكان ثبوت ذلك الشيء في الجملة. وبَرْهَنّا عليه؛ وهذا أعمّ من أنّه إذا صدق ثبوت

١) قلت: قلب، مج
٢) ذلك الإمكان فقد حكمنا... بثبوت: ـ، مج
٣) الأزل: الأول، مج / الأزل: الأدل (؟)، تر
٤) إمكان: ـ، مج
٥) الأزل: الأدل (؟)، تر
٦) جعلنا: جعلناه، مج، تر
٧) الأزل: الأدل (؟)، تر / ولم يصدق إمكان... الأزل: ـ، مج
٨) وإن: فإن، مج
٩) الأزل: الأول، مج / الأزل: الأدل (؟)، تر
١٠) الأزل: الأول، مج / الأزل: الأدل (؟)، تر
١١) الأزل: الأدل (؟)، تر / الأزل: الأول، مج
١٢) الأزل: الأدل (؟)، تر / الأزل: الأول، مج
١٣) صدق: ـ، مج

الإمكان لشيء في شيء آخر ـ سواء كان ذلك الآخر هو الأزل[١] أو غيره ـ صدق إمكان ثبوت ذلك الشيء في ذلك الآخر. ولا يلزم من دعوانا صدق الأعمّ أن يكون الأخصّ منه صادقاً؛ فظهر الفرق.[٢]

ولو لم يلزم من صدق «بعض ج ب بالإمكان العامّ» صدق أنّه يمكن بالإمكان العامّ أن «يصدق بعض ج ب بالفعل»، لصدق أنّه ليس يمكن بالإمكان العامّ ذلك، ويلزمه أنّه يمتنع صدق «بعض ج ب بالفعل»؛ فيصدق بالضرورة «لا شيء من ج ب» مع صدق «بعض ج ب بالإمكان العامّ» الذي هو نقيضه؛ هذا خلف.

○ وقال في دفع هذا ما معناه: أنّ اللازم[٣] من صدق قولنا: «يمتنع أن يصدق بعض ج ب بالفعل»، ليس هو بالضرورة «لا شيء من ج ب»، بل هو وجوب صدق «لا شيء من ج ب دائماً».

○ فأجبت عنه: أنّ الدوام لا ينفكّ عن الوجوب ألبتّة؛ لأنّ[٤] كلّ ما لم يجب وجوده عن علّته لم يوجد ولم يستمرّ وجوده، وما لم يجب عدمه لم يعدم ولم يستمرّ عدمه. والعقل لما أمكنه أن يحكم بالدوام ـ مع قطع النظر عن الوجوب ـ لاجرم ـ كانت الدائمة في المفهوم أعمّ من الضرورية. لكن متى لاحظ العقل في الدوام وجوبه، فقد لاحظه من حيث هو ضروري، وصارت[٥] جهة الدوام هي جهة الضرورة. فقولنا: «لا شيء من ج ب دائماً» الملاحَظ وجوب صدقه هو بعينه بالضرورة: «لا شيء من ج ب» أو هو مساوٍ له.

والرابعة:

كلّ كلامي كاذب

نفرض شخصاً دخل بيتاً، ثمّ قال: «كلّ كلامي في هذا البيت كاذب»، ثمّ

---

١) الأزل: الأدل (؟)، تر / الأزل: الأول، مج

٢) قارن لنفس ألفاظ هذه المغالطة إلى هنا: *الأجوبة الكاتبية* / ٢١١-٢١٣ (ذيل فيلسوف *بغداد اليهودي*)

٣) اللازم: اللادم، تر

٤) في *درّة التاج* ج ٢ / ١٦٨: + «لأنّ ما لا يجب عن علّته لا يوجد»

٥) وصارت: فصارت، مج

خرج منه.

فقوله هذا إن كان صادقاً يلزم كونه كاذباً، لأنّه فرد من أفراد كلامه، فيصدق ويكذب معاً؛ وإن كان كاذباً: فبعض كلامه في هذا البيت صادق: فإن كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معاً. وإن كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه، فيلزم صدقه وكذبه معاً.

○ وحلّه: أنّه خبر عن نفسه. فالخبر[١] والمخبر عنه واحد. فلا يكون صادقاً؛ لأنّ مفهوم الصدق مطابقة الخبر للمخبر. والمطابقة لا تصحّ إلّا مع إثنينيةٍ مّا. وهي مفقودة ههنا؛ فهو إذن كاذب، لعدم المطابقة المذكورة.

ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى كونه صادقاً. وإنّما كان يلزم ذلك إن لو كانت الاثنينية ثابتة، مع عدم هذه المطابقة. ومن تحقّق الفرق بين السلب البسيط والعدول، تحقّق الفرق بين الكذبين ههنا.

وأيضاً: فإنّ صدق هذا الخبر هو اجتماع صدقه وكذبه. فكذبه هو عدم هذا الاجتماع، فجاز أن يكون عدمه لكونه كاذباً فقط، لا لكونه صادقاً فقط. ثمّ موضوع هذا الخبر إن أخذ خارجياً فهو كاذب، لعدم موضوعه. ولا يلزم صدقه، وإلّا ففي العقل أفراد كثيرة من كلامه غير هذا. فلا يتعيّن من كذب كلام واحد منها صدقه.

والخامسة: عدم صدق المتّصلة الكلّية

هي أن نقول: المتّصلة الكلّية لا تصدق ألبتّة، وحتّى لو كان تاليها عين مقدّمها، لأنّك إذا قلت: «كلّما كان أ ب فـ «جـ»[٢] د»، فيقول: ليس كذلك؛ لأنّه «كلّما كان أ ب وليس[٣] جـ د، فـ أ ب، وكلّما كان أ ب وليس جـ د، فليس جـ د»، ينتج من الشكل الثالث: «قد يكون إذا كان أ ب فليس جـ د». فلا يصدق:

---

١) فالخبر: بالخبر(؟)، مج

٢) فـ «جـ»: فج، صو

٣) وليس: فليس، مج

«كلّما كان أ ب فـ «جـ » د».

وكذلك[١] إذا قلت: «ليس ألبتّة إذا كان أ ب فـ جـ د»؛ فإنّا نقول: «كلّما كان أ ب، و جـ د، فـ «أ» ب ؛ وكلّما كان أ ب، وجـ د، فـ «جـ » د، فقد يكون إذا كان أ ب فـ «جـ » د».

○ وحلّه: إنّ تالي هذه المتّصلة إن كان لازماً في الموجبة أو غير لازم في السالبة، على كلّ تقديرٍ من التقادير مطلقاً من غير تقييد هذه التقادير بما يمكن اجتماعه مع المقدّم فسلّم أنّها لا تصدق.

وإن كان لزومه أو عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدّم، جاز صدقها مع صدق الجزئية التي ليست كذلك، لما عرفته في نتائج المتّصلات الاقترانية إذا كان المقدّم في مقدّمات القياس ممتنعاً.[٢]

وقد مرّ[٣] في الفصول السالفة ضوابط كثيرة، يستعان بها على حل المغالطات. والاعتماد في ذلك بعد معرفة القوانين والتدرّب باستعمالها على الفطرة السليمة.

ومباحث المنطق كثيرة جدّاً، لكنّي لم أر في الزيادة على هذا القدر[٤] فائدة يعتدّ بها بحسب غرض[٥] هذا الكتاب، بل كثير ممّا ذكرته فيه من المباحث المنطقية إنّما هو لرياضة الخاطر فحسب، لا للحاجة إليه في اعتبار البراهين المستعملة فيه وتصحيحها؛ فلهذا اقتصرت على هذا القدر منها.

وما أوجزت الكلام في بيانه، ولم أوضحه بالأمثلة، فإنّما ذلك منّي[٦] اتّكال على فهم المخاطب، أو لأنّه مستوفى في كتب أخرى مشهورة.

---

١) وكذلك: + وكذلك، تر

٢) قد أورد القطب الشيرازي في *درّة التاج* ج ٢/ ١٧٠ـ١٧٧ سبع مغالطات أخر وهي كثيرة النفع.

٣) وقد مرّ: وقدمو، مج

٤) القدر: العدد(؟)، تر

٥) غرض: عرض، صو

٦) مني: متى، مج، تر

الباب الثاني

في الأمور العامّة للمفهومات كلّها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في الوجود والعدم وأحكامهما وأقسامهما[1]

بداهة الوجود

الوجود لا يمكن تحديده، لأنّه أوّلي التصوّر، ولا شيء أعرف منه يعرّف به.

ومن رام بيانه فقد أخطأ؛ فإنّ القائل إذا قال مثلاً: «حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً»، فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه؛ فإنّ الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الموجود، مع زيادة إفادة واستفادة.

وكذا من عرّفه بأنّه: «[هو] الذي ينقسم إلى حادث وقديم»، فإنّهما لايعرفان إلّا بالوجود مأخوذاً مع سبق عدم أو لا سبقه. ومتى عرّف فلا بدّ و[2] أن يؤخذ في تعريفه.

الشيئية وكيفية أعمّيتها من الوجود

وكذا في تعريف الشيئية[3] ألفاظ تراد فيها، مثل: «الذي»، و«ما». كما يقال: «هو الذي هو كذا»، أو: «هو ما ينقسم إلى كذا».

والشيئية أعمّ من الوجود باعتبار أنّ المعقول الذي يمتنع أو يمكن او] لكنّه معدوم، هو شيء في العقل: لأنّ له صورة عقلية، وليس له وجود.

وهذا الاعتبار إنّما يصحّ إذا خصّص الوجود بما في الأعيان؛ وأمّا إذا أخذ أعمّ منه ومن الذهني، فكما أنّه شيء باعتبار معقوليته هو موجود في الذهن بهذا الاعتبار، وكما أنّه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيء في[4] الأعيان.

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ١ ٢) و. -، مج

٣) ضبط هذه الكلمة هنا وبعده في نسخة مج، تر مشوّش

٤) هكذا في النسخ.

والشيئية باعتبار آخر أعمّ من الوجود من وجه، وأخصّ من وجه.

أمّا وجه عمومها: فلأنّها تقال عليه، وعلى الماهية المفروضة له.

وأمّا وجه خصوصها: فلأنّ الوجود يقال على الماهية المخصّصة، وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها؛ لأنّ لها وجوداً ولو في الذهن.

الشيئية والوجود مترادفان معنىً

وباعتبار ثالث، هما ـ أعني الشيئية والوجود ـ لفظان مترادفان، ينقسم معناهما إلى: عيني وذهني. وإذا أطلق الوجود، فيالأغلب يراد به العيني.

إنّ الوجود هو نفس كون الشي والّا يتسلسلّ

والوجود في الأعيان هو نفس الكون في الأعيان، لا ما به يكون الشيء في الأعيان، ولو كان الشيء يكون في الأعيان بكونه في الأعيان، لتسلسل إلى غير النهاية. فما كان يصحّ كون الشيء في الأعيان. فإذاً الوجود الذي هو الكون في الأعيان، هو الموجودية.

ولا يتبيّن[1] من هذا المفهوم أنّه كون في الأعيان لشيء؛ بل قد يكون لشيء ما، وقد لايكون من حيث المفهوم[2]، إلّا أن يمنع من ذلك دليل منفصل.

تشكيك الوجود

والوجود لا يحمل على ما تحته حمل المواطاة، بل حمل التشكيك. فإنّ وجود العلّة أقوى من وجود المعلول، وأقدم. وكذا وجود الجوهر بالنسبةإلى وجود العرض، ووجود العرض القارّ أقوى من وجود العرض الغير القارّ. والاضافي أضعف من غير الإضافي.

اشتراك مفهوم الوجود

ولو لم يكن مفهوم الوجود مفهوماً واحداً:

لما أمكننا أن نجزم بصدقه على كلّ موجود من الموجودات؛

ولا أن نجزم بأنّه متى كذب العدم على الشيء، صدق الوجود عليه؛ لاحتمال كذبهما معاً.

---

١) ولايتبيّن: إلّايتبيّن، مج

٢) المفهوم: + و، مج، تر

وكون الوجود تصوّره بديهي، وكونه مفهوماً واحداً ومقولاً بالتشكيك، ليس ممّا يحتاج فيه إلى إقامة برهان. والذي ذكر في بيانه إنّما هو تنبيه لا برهان. وعموميته عمومية اللازم، لا عموميته عمومية الجنس، ولا المقوّم الذاتي كيف كان.

وإذا كان عامّاً فيجب أن يكون وجوده في النفس[1]؛ فإنّ الوجود يوجد في النفس بوجود، إذ هو كسائر المعاني المتصوّرة في الذهن.

والذي في الأعيان منه هو موجود ما، وليس تعيُّن كلّ وجود بموضوعه فقط ـ كتعيّن الحمرة مثلاً بموضوعها ـ وإنّما يتخصّص كلّ وجود بما يجري مجرى الفصل، ثمّ يقترن بالموضوع؛ فالوجودات معانٍ مجهولة الأسامي، يعبّر عنها بوجود كذا، ووجود كذا.[2] ويلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ. ولو لم تعرف أنواع الأعراض بأساميها ورسومها. لكنّا نقول مثلاً: «الكمّ هو عرض كذا»، و «الكيف هو عرض كذا».

إنّ الوجود ليس من المحمولات العقلية الصرفة، وليس بجوهر ولا بعرض

ولو لم يكن الوجود من المحمولات العقليّة الصرفة، لكان إمّا مجرّد الماهيات التي يقال عليها، أو غيرها.

فإن كان عبارة عن مجرّدها، ما كان بمعنى واحد يقع على العرض والجوهر و[3] على السواد والبياض، ولكان قولنا: «الجوهر موجود» جارياً مجرى قولنا: «الجوهر جوهر»، و«الموجود موجود».

وإن أخذ معنى[4] أعمّ من كلّ واحد من الماهيات:

فإمّا أن يكون قائماً بنفسه،

أو حاصلاً في تلك الماهيات.

---

١) درّة التاج ج ٣ / ٣: «از نفس» (من النفس)

٢) ووجود كذا: ـ، صو، تر

٣) و: ـ، مج

٤) معنى: بمعنى، مج

فإن قام بنفسه فلا يوصف به الجوهر مثلاً، إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء. وإن كان في الجوهر فهو حاصل له والحصول هو الوجود. فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود.

فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، لم يكن محمولاً بمعنى واحد؛ إذ معناه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود.

وأيضاً فإنّ الوجود إذا كان في الأعيان وليس بجوهر، فهو عرض. فلا يحصل قبل محلّه قبلية بالذات ــ وذلك ظاهر ــ ولا معه بالذات: فيلزم أن لايحصل محلّه بالوجود، ولا بعده بعدية بالذات أيضاً، وإلّا لكان محلّه موجوداً، قبل أن كان موجوداً؛ هذا خلف.

ثمّ يلزم من كونه في الأعيان مع عدم قيامه بذاته، أن يكون العرض أعمّ منه من وجه، فلا يكون أعمّ الأشياء مطلقاً.

وأيضاً فالماهية إذا كانت معدومة فوجودها ليس بموجود. فإذا عقلنا الوجود، وحكمنا بأنّه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم وجود الوجود. فإذا وجدت الماهية بعد عدمها، فقد وُجد وجودها، فللوجود وجود، ويعود الكلام إلى غير النهاية على تقدير كون كلّ وجود هو في الأعيان.

فليس للماهية العينيّة وجود منضمّ إليها بحيث تكون الماهية ووجودها شيئين في الخارج. وهذه الماهية العينيّة نفسها من الفاعل، لا أنّه ينضمّ إليها أمر من الفاعل هو الوجود.

إنّ الوجود والشيء من المعقولات الثانية

فالوجود والشيء بيّن[١] أنّهما من المعقولات الثواني المستندة إلى المعقولات الأولى، فليس في الموجودات موجود هو وجود أو شيء؛ بل الموجود إمّا إنسان أو فلك أو غيرهما. ثمّ يلزم معقولية ذلك أن يكون موجوداً أو شيئاً.

---

١) بين: تبن (؟)، مج، تر

إطلاقات الوجود

وقد يقال الوجود على النسب إلى الأشياء، كما يقال الشيء موجود: في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان. فلفظة «الوجود»، مع لفظة «في» في الكلّ بمعنى واحد، و[1] تطلق بإزاء الروابط. فيقال: زيد يوجد كاتباً.

وقد تقال على الحقيقة والذات، كما يقال: ذات الشيء، وحقيقته، ووجوده، وعينه، ونفسه. فتؤخذ[2] اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخارجة.

أقسام الموجود

والموجود ينقسم إلى:

ما هو موجود لذاته وبذاته. وذلك هو الموجود الذي لا يقوم بغيره، ولا سبب له، وهو الواجب لذاته.

وإلى ما هو موجود لذاته، لا بذاته، وهو الذي يقوم بذاته، وله سبب يوجبه[3]؛ وهذا هو الجوهر.

وإلى ما هو موجود لا لذاته، ولا بذاته، وهو العرض: فإنّه من حيث إنّ لوجوده سبباً ليس موجوداً بذاته، بل بسببه. ومن حيث إنّ وجوده لما هو فيه ليس وجوده لذاته، بل لغيره.

والموجود بذاته لا لذاته ـ وإن كانت القسمة العقليّة محتملة له ـ فهو غير ممكن، لاحتياجه إلى ما يحلّ فيه.

الوجود بالذات وبالعرض

[4] وقد ينقسم الموجود أيضاً إلى:

ما هو بالذات.

وإلى ما هو بالعرض.

---

١) و: ـ، مج

٢) فتؤخذ: فتوجد، مج

٣) يوجبه: توجيه (؟)، صو

٤) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٦

أمّا الموجود بالذات: فكلّ ما له حصول في الأعيان مستقلّ ـ جوهراً كان أو عرضاً ـ فإنّ وجود العرض ليس هو بعينه وجود محلّه؛ إذ قد يوجد المحلّ بدون عرض بعينه، ثمّ يوجد[١] ذلك العرض فيه، كجسم لم يكن أسود، ثمّ صار أسود.

وأمّا الموجود بالعرض: فكالعدميات، كالسكون، والعجز، والاعتبارات التي لا تتحقّق في الأعيان، ويقال: إنّها موجوده في الأعيان بالعرض.

ويقال للشيء: أنّه موجود في الكتابة، وموجود في اللفظ، وهما مجازان، من حيث إنّ الكتابة في الأغلب تدلّ على اللفظ، واللفظ يدلّ على الوجود الذهني الدالّ على الوجود العيني.

إثبات الوجود الذهني

وممّا يدلّ على الوجود الذهني بعد ما سبق من حال الشيئية والوجود، إنّا نتصوّر أشياء: إمّا ممتنعة الوجود، كاجتماع الضدّين، أو غير موجودة في الأعيان، كالقمر المنخسف دائماً، والإنسان الكاتب دائماً، وكجبل من ياقوت، وبحر من زيبق؛ و نميّز بين هذه المتصوّرات[٢]، وكلّ متميّز ثابت؛ وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. فإن ادّعى في ما لم يتحقّق وجوده من الممكنات في العقل أنّ له وجوداً غائباً عنّا، فالممتنعات لا سبيل إلى دعوى ذلك فيها. واجتماع الضدّين في الذهن ليس ممتنعاً، إنّما الممتنع اجتماعها في الخارج. فليس بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية تضادّ، بل التضادّ بين الحرارة والبرودة الخارجيتين، وكذا أمثالها.

وحصول السخونة والبرودة ـ مثلاً ـ لا يلزم منه أن يكون الذهن متسخّناً متبرّداً، فإنّه غير قابل لذلك ولأمثاله، بل المتسخّن ما اتّصف بالسخونة في

١) يوجد: يؤخذ، صو
٢) في درّة التاج ج ٣ / ٦: «و تميز ميان اين متصورات مى‌كنيم»

الخارج. وسنبيّن[١] لك في الكلام في الإدراك [أنّه] ما المراد بحصول الشيء في الذهن؟

تعدّد الأعدام وتميّزها في الذهن

وللأعدام تعدّد وتميّز في الذهن؛ فإنّ عدم العلّة يوجب عدم المعلول، وعدم المعلول لا يوجب عدم العلّة، وكذا الشرط والمشروط.

والمعدوم المطلق ـ وهو الذي لا صورة له لا [في] الذهن ولا في الخارج ـ لا يمكن أن يخبر عنه.

كيفية الإخبار عن المعدوم المطلق

والعدم المطلق، له[٢] صورة [في] العقل، ومحكوم عليه في العقل[٣] بأنّه مقابل للوجود الذهني والخارجي جميعاً. ولا يلزم من ذلك صدق المتقابلين على شيء واحد؛ إذ لا عناد بين العدم المطلق والموجود في الذهن. فإنّه لا يصدق: «الشيء إمّا عدم مطلق أو موجود في الذهن». بل يصدق: «الشيء إمّا عدم مطلق أو لا عدم مطلق». ويصدق: «الشيء إمّا موجود في الذهن أو لا موجود في الذهن».

فمفهوم العدم المطلق يتمثّل في الذهن، ويصير صورة شخصية يعرض لتلك الصورة وجود ذهني مشخّص ورفع الإثبات الخارجي إثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي.

وكونه في الذهن متصوّراً ومتميّزاً عن غيره ومتعيّناً في نفسه وثابتاً في الذهن، لا ينافي كون ما هو منسوب إليه ليس ثابتاً في الخارج؛ فلا نحكم على ما ليس بثابت في الخارج أنّه غير متصوّر مطلقاً. بل نحكم عليه بأنّه: متصوّر من حيث إنّه ليس بثابت في الخارج، غير متصوّر لا من حيث هذا الوصف.

ورفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني: تصوّر ما ليس بثابت ولا

---

١) ضبط الكلمة مشوّشة في النسخ

٢) لا صورة له لا في الذهن... المطلق له: ـ، صو

٣) في العقل: ـ، صو

متصوّر أصلاً. فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصوّر، ولايصحّ من حيث هو ليس بثابت، ولا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

تنظير المعدوم المطلق بلا موجود

وإذا قلنا: الموجود إمّا ثابت في الذهن أو غير ثابت فيه، فاللاموجود قسيم الموجود من حيث إنّه معدوم، وقسم من الثابت في الذهن. والامتياز لايستدعي أن يكون للممتازين هويّتان: فإنّ الهوية واللاهوية ممتازان. و[1]ليس للاهوية هوية، ولو فرضنا لها هوية، كانت لذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية؛ وباعتبار ما فرض أنّها لا هوية قسيمة الهوية؛ والمسلوب عنه الوجود هو الموصوف فقط، لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها، وإن كان بحيث يلزمه ذلك.

ويشترط مطابقة الذهنِ الخارجَ في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجية، ولا يشترط ذلك في المعقولات، وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية.

إنّ المعدوم لا يعاد بعينه

البرهان الأوّل

والمعدوم لا يعاد بعينه ـ أي مع جميع عوارضه المشخّصة له ـ فإنّ بين المُعاد والمستأنف وجوده[2] فرقاً. فالسواد الحاصل في محل بعد سواد بطل[3] عنه قبل ذلك، والسواد المعاد مثلاً[4] اشتركا في السوادية، وفي تخلّل عدم بينهما؛ ولا بدّ من فارق، وليس هو المحلّ، ولا السوادية، ولا أمراً مغايراً؛ لكون المُعاد، كان مشاراً إليه بأنّه كان[5] له وجود؛ والمستأنف لا يشار إليه بهذا.

وليس [معنى] هذه الإشارة إنّ سواداً مّا متعيّناً نفسه كان موجوداً؛ فإنّ المستأنف كذلك ولا أنّ سواداً يشابهه أو يطابقه السواد الذهني، كان موجوداً؛

---

١) و: ـ، مج
٢) في *درّة التاج* ج ٣ / ٨: «مستأنف الوجود»
٣) في *درّة التاج*: «زائل شده» (زال)
٤) مثلاً: قبلاً، مج
٥) كان: ـ، تر

فإنّ المستأنف هذا حاله. بل لأنّ المفروض كونه مُعاداً كانت له هوية، فورد عليها الوجود، وإلّا لا افتراق بين الصورتين.

البرهان الثاني

فلو جاز إعادة المعدوم لكان كلّ مستأنف معاداً. أو[١] كان الشيء في[٢] حال عدمه، هويّته موجودة. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

وأيضاً فإنّ من الفارق بين عرضين متماثلين هو الزمان أو المحلّ. فإذا اتّحد المحلّ فالفارق هو الزمان، والزمان لا يتصوّر إعادته. فالمشخّص بذلك الزمان لا يعاد، بل الذي فرض كونه عائداً هو غيره.

وإنّما حكمنا بامتناع عود الزمان، لأنّه لو أعيد لكان له في حاله العود ثبوت، وقبله ثبوت:

فإن كان معنى كونه ثابتاً هو ماهيته وذاته، وماهيته وذاته الآن ثابتة، فكونه قبل الآن ثابتاً هو كونه الآن ثابتاً. فما انعدم وأعيد؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان معنى ذلك غير هذا، وهو كونه ثابتاً فيما قبل، فالقبلية نفسها ما عادت، فلم يكن الزمان هو المُعاد، بل غيره. وقد يحصل من هذا أنّه لو أعيد الزمان، لما كان زماناً؛ هذا خلف.

وقولك للشيء إنّه يجوز بعد عدمه وجوده:

إن كان إشارة إلى ما في الذهن، فهو مستحيل الوقوع في الأعيان بعينه.

أو إلى[٣] ما يماثل ما في الذهن بوجه مّا، فلا يلزم أن يكون هو المفهوم الذي فيه الكلام، بل تماثله أشياء كثيرة.

أو إلى نفس ذلك، وهو حاله العدم، فتستحيل الإشارة إليه.

فنفس القول ممتنع الصحّة، والإشارة باطلة.

---

١) أو: و، مج ٢) في: ـ، مج، تر
٣) إلى: الا، صو

ثمّ الشيء بعد عدمه نفي محض، وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة؛ وتخلّل النفي بعد[١] الشيء الواحد غير معقول[٢].

البرهان الثالث

[٣]وممّا يتبيّن به هذا المطلوب أيضاً: أنّه لو أعيد ما زال عنه الوجود، فالوجود الثاني:

إمّا أن يكون نفس الوجود الأوّل،

أو غيره.

فإن كان نفسه، فلا يكون وجوداً ثانياً، فلا يكون المعاد معاداً.

وإن كان غيره: فإن لم يحصل لمادّته، إذ كلّ حادث ـ كما ستعلم ـ يتقدّمه مادّة استعداد[٤] وجوده الثاني، كان اختصاصه به دون الأوّل، تخصيصاً بلا مخصّص.[٥] وإن حصل لمادّته ذلك[٦] فقد عرض للمعاد عارض لم يكن حاصلاً للأوّل، فلا يكون معاداً بجميع عوارضه. ونحن فلا نعني بإعادته بعينه إلّا ذلك.

وليس استمرار الشيء وبقاؤه هو وجودات متعاقبة، ليلزم فيها مثل ذلك، بل هو وجود واحد في زمان واحد متّصل، أو معه إن لم يكن وجوده زمانياً.

---

١) كذا في النسخ / والصحيح: في / في درّة التاج ج ٢ / ١٠: «ميان»
٢) معقول: معلوم، مج
٣) ويمكن أن يكون هذا الوجه تقريراً آخر للبرهان الثاني
٤) والقاعدة الفلسفية هي: «كلّ حادث مسبوق بقوّة ومادة تحملها».
٥) في العبارة تشويش واضطراب كما لا يخفى. وجاء في درّة التاج ج ٣ / ١٠: «و اگر غير او باشد ـ اگر ماده أو را استعداد وجود ثاني او حاصل نشده باشد ـ چه بعد ازين بداني كي هر حادثي را مادهاي است متقدّم برو، اختصاص او به وجود ثاني دون الأول تخصيص من غير مخصّص باشد» (و إن كان غيره، ان لم يحصله استعداد الوجود الثاني ـ كما ستعلم أن كلّ حادث مسبوق بمادة ـ فاختصاصه بالوجود الثاني دون الأوّل تخصيص بلا مخصّص)
٦) أي ذلك الاستعداد

الفصل الثاني

في الماهية وتشخّصها وما تنقسم إليه[1]

الماهية من حيث هي ليست الّا هي

لكلّ شيء حقيقه هو بها هو، وهي مغايرة لجميع ما عداها ـ لازماً كان أو مفارقاً ـ ومثال ذلك: الإنسانية[2]؛ فإنّها من حيث هي إنسانية لا تدخل في مفهومها[3] الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك من الاعتبارات؛ فإنّه لو دخل الوجود الخارجي في مفهومها مثلاً، لما كانت الإنسانية الموجودة في الذهن فقط إنسانية. ولو دخل العدم فيه، لما كانت الإنسانية الموجودة إنسانية. ولو دخل العموم فيه، لما كان زيد إنساناً. وعلى هذا قياس بواقي ما يغايرها؛ بل الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلّا الإنسانية فقط. فإذا انضمّ إليها الوجود صارت موجودة، أو العدم في الاعتبار الذهني صارت معدومة. وهكذا حال الوحدة والكثرة، والكلّية والجزئية، وغير ذلك. فلا يصدق عليها أحد هذه الأشياء إلّا بأمر زائد عليها؛ وأمّا كونها إنسانية فبذاتها.

ولهذا لا يصحّ أن يقال: «السواد مثلاً أسود، بل سواد»، ولا «الوجود موجود»، بمعنى أنّه ذو وجود، بل على معنى أنّه وجود. لأنّ السواد ليست سوادية بأمر زائد، كذا وجودية الوجود.

اعتبارات الماهية

ويقال للماهية من حيث هي هي: الماهية «لابشرط شيء»؛ وللماهية المجرّدة

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ١٠

٢) قد وقع من هنا سقط في نسخة مج

٣) مفهومها: مفهومات، مج، تر

عن جميع اللواحق: الماهية «بشرط لا شيء».

فالإنسانية بالاعتبار الأوّل موجودة في الأعيان؛ لأنّ هذا الإنسان موجود، والإنسانية ذاتية مقوّمة لهذه الإنسانية، فتكون موجودة أيضاً.

وأمّا الإنسانية بالاعتبار الثاني ـ وهو «بشرط لا شيء» ـ لا وجود لها في الأعيان، ولا في الأذهان؛ لأنّ كلّ واحد من الوجودين[1] ـ الذهني والخارجي ـ لاحق من اللواحق، وقد فرضت مجرّدة عن جميعها؛ لكنّ المجرّدة عن اللواحق الخارجية فقط هي موجودة في الذهن. وتشارك الإنسانية المكنوفة[2] باللواحق الخارجية، في مفهوم الإنسانية.

تحقيق في وجود الكلّي الطبيعي

وليست الإنسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين؛ وإلّا لكان الواحد المعيّن في الحالة الواحدة تصدق عليه الأشياء المتضادّة ـ كالأبيض والأسود والعالم والجاهل ـ بل إنسانية زيد غير إنسانية خالد، ويشتركان في مفهوم الإنسانية. والمشترك هو «الكلّي الطبيعي»، والصورة الذهنية مثال متساوي النسبة إلى جزئياتها الخارجية، مطابق لكلّ واحد منها، وبهذا الاعتبار سمّيت كلّية.

تحقيق في وجود الكلّي في الخارج والذهن

وأمّا في الخارج فهي معروضة للتشخّص أبداً؛ فلا تطابق كلّ واحد من جزئياتها، فلا تعرض[3] لها الكلّية. فالكلّي العقلي والمنطقي لا وجود لهما في الأعيان. ولا يلزم من كون الإنسانية لا تقتضي الوحدة أنّها تقتضي اللاوحدة ـ وهي الكثرة ـ فإنّ نقيض «اقتضاء الوحدة» هو «لا اقتضاء الوحدة»، لا «اقتضاء اللاوحدة».

وينبغي أن تعلم أنّ الطبيعة التي هي في الذهن، لها أيضاً هوية، إذ هي من

---

١) الوجودين: الوجود، صو
٢) المكنوفة: المنضمة، المحاطة
٣) فلا تعرض: ولا تعرض (؟)، صو

جملة الموجودات، ولها تخصّص بأمور: كحصولها في الذهن، وعدم الإشارة إليها، وكونها لا تقبل الانقسام، ولا وضع لها. وليست كلّيتها باعتبار مطابقتها لكثيرين فقط؛ وإلّا لكانت الجزئيات كذا، لمطابقة بعضها بعضاً. ولا لكونها مع ذلك غير متخصّصة؛ فإنّا قد بيّنا تخصّصها بعدّة أشياء. بل بأنّها ذات مثالية ليست متأصّلة في الوجود، لتكون ماهية بنفسها أصلية؛ بل هي مثال، ولا كلّ مثال، بل مثال إدراكي، لما وقع، أو سيقع.

فمن حيث إنّها مثال إدراكي لأمر خارجي، أو لما هو بصدد الوجود من الوجوه، أو من وجه واحد، وتصحّ مطابقتها الكثرة[1] تسمّى[2] كلّية؛ وذاتها إنّما حصلت للمثالية ولمطابقة كثرة. وأمّا الخارجي فليست ذاته مثالاً لشيء آخر، وليس من شرط مثال الشيء أن يكون مماثلاً له من جميع وجوهه.

الكلّي ما قبل الكثرة و ما بعدها

ومن الكلّي ما يتقدّم على جزئياته الواقعة في الأعيان، كما إذا تصوّرنا صورة، ثمّ أوجدنا في الخارج صوراً على مثالها، ويسمّى ذلك «ما قبل الكثرة».

ومنه ما يتأخّر عنها، كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية، ويسمّى «ما بعد الكثرة». فإنّك إذا رأيت زيداً، حصل منه في ذهنك معنى الصورة الإنسانية المبرّاة عن اللواحق، وإذا أبصرت بعد ذلك خالداً ـ والصورة باقية في ذهنك ـ لم تقع منه صورة أخرى. ومثاله قابل رشم[3] من طوابع جسمانية متماثلة، تقبل رشماً من الأوّل، ولا تختلف بورود أشباهه عليه.

إنّ المميّز يوجب تكثّر الطبيعة الكلّية

ولا تتكثّر الطبيعة الكلّية في الأعيان إلّا بمميّز. [فـ] مثلاً لا يصحّ أن يكون سوادان إلّا بسبب جسمين تكثّرانهما، أو بسبب حالين. فإنّه إن كان لأنّه أسود،

---

١) الكثرة: + و، صو، مج ٢) لفظ «تسمّى» مشوّشة في نسخة، صو

٣) قابل رشم: أي قابل كتابة، قابل أثر من كلّ شيء

يقتضي أن يكون كثيراً، كان كلّ واحد منها يقتضي ما تقتضيه طبيعة السواد. وإذا كان كلّ واحد من السوادين مثل الآخر لا يخالفه في شيء ألبتّة، فهو هو. وأيضاً فإن كان كونه سواداً يقتضي أن يكون هذا السواد ـ وكان من شرطه أن يكون إيّاه ـ وجب أن لا يكون سواد غيره. فإذاً كثرته وكثرة كلّ ما يتكثّر به أشخاصه،[1] تكون بسبب؛ فكلّ ما لا سبب له لا يصحّ التكثّر على طبيعته الكلّية. لأنّها لو تكثّرت لكان لوجود تلك الكثرة سبب؛ وفرض أن لا سبب لها. هذا خلف.

ثمّ إذا أشير إلى عدد من نوع تلك الطبيعة إشارة حسّية أو وهمية أو عقلية، فالمشير يشعر بأنّه غير الآخر؛ فقد عرف فيه شيئاً يعرفه به، ويميّزه عن غيره، وذلك زائد على الماهية المشتركة.

أقسام المميّز

ثمّ المشتركان في أمر واحدٍ هما من حيث الإثنينية مفترقان. وما به الافتراق غير ما به الاشتراك. والمشترك:

إن كان جنساً، فالافتراق بالفصل؛

وإن كان نوعاً فبالعرضي الغير اللازم؛ إذ لو كان لازماً للماهية، لما اختلفت به أشخاصه؛

وإن كان عرضياً فبنفس الماهية.

ومن المميّزات: الأتمّية والأنقصية، كالمقدار التامّ والناقص؛ إذ لا يزيد أحدهما على الآخر إلّا بنفس المقدارية. ولا يكون هذا قسماً رابعاً. إلّا إذا لم يجعل ما يكون من جوهر ما يخصّصه داخلاً في جملة الفصول.

الفرق بين التميّز والتشخّص

ويجب أن يعلم أنّ المميّز غير المشخّص. وليس منع الشركة في الماهيات العينيّة بسبب[2] المميّز؛ بل بهوياتها العينيّة، وامتيازها بمخصّصاتها.

---

١) قد وقع إلى هنا سقط في نسخة مج ٢) بسبب: لسبب، مج

وتشخّص الشيء إنّما هو في نفسه، وتمايزه إنّما هو بالقياس إلى المشاركات في معنى عامّ؛ بحيث لو كان شيء عديم المشارك لما احتاج إلى مميّز زائد، مع أنّه متشخّص.

ويجوز امتياز كلّ واحد من الشيئين[١] بصاحبه، ولايلزم من ذلك دور[٢]؛ إذ كلّ واحد يمتاز بذات الآخر، لا بامتيازه. وهذا كما أنّ بنوّة الابن موقوفة على ذات الأب، وأبوّة الأب موقوفة على ذات الابن، وما لزم الدور.

وإذا قلت: ذات الشيء، أو حقيقته، أو ماهيته، فمفهومات هذه ـ لا من حيث إنّها إنسان أو فرس أو غير ذلك ـ فهي[٣] اعتبارات ذهنية، ومن ثواني المعقولات. والطبيعة العامّة التي لا وجود لها في الأعيان لا يقال فيها كما يقال[٤] للتي لها وجود في الأعيان، من [حيث] إنّها إن وجب تخصّصها بأحد الجزئيات فلا يوجد لغيره، وإن أمكن فلحوقها به لعلّة.[٥]

وهذا كالعدد المتخصّص بأنواعه، لا يمكن أن يقال إن اقتضى التخصّص بأحدها ـ كالأربعة ـ لا توجد للثلاثة؛ وإن لم يقتض ذلك فلحوقه للثلاثة بعلّة؛ وذلك[٦] لأنّ العدد – كما ستعلم – من الأمور التي لا توجد في الأعيان من حيث هي عددية، فلا يكون لحوقها واجباً أو ممكناً من حيث هي في الوجود العيني.

وكذا إمكان الوجود اللازم للجوهر والعرض، وسائر الاعتبارات الذهنية.

الماهية البسيطة والمركّبة

والماهية، إن لم تكن ملتئمة من أمور متخالفة بالحقيقة[٧] قيل لها، «البسيطة»، وإلّا فهي «المركّبة».

---

١) الشيئين: الشيئن (؟)، صو، مج، تر ٢) دور: دونه، مج
٣) فهي: هي، صو ٤) فهي: هي، صو
٥) جاء في درّة التاج ج ٣ / ١٥: اگر تخصّص او به احد جزئيات واجب باشد پس غير آن احد را نباشد واگر ممكن باشد پس لحوق آن طبيعت به او از جهت علتى بوده باشد».
٦) ذلك: ذاك، صو ٧) بالحقيقة: + بل، صو

ولا بدّ من وجود البسائط، وإلّا لم توجد المركّبات.

وأجزاء المركّبة لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها محتاجاً[1] إلى الآخر من الحيثية التي احتاج إليه فيها؛ لأنّه دور.

ولا أن يكون كلّ واحد منها غنياً عن الآخر، وإلّا لما حصل منهما ماهية مركّبة، كما لا يحصل من الإنسان والحجر الموضوع إلى جنبه ماهية واحدة مركّبة منهما؛ بل لا بدّ وأن يكون بعضها محتاجاً إلى الآخر من غير احتياج الآخر إليه ـ كالهيئة الاجتماعية لأجزاء العشرة، وأدوية المعجون ـ أو مع احتياجه إليه، لا من الجهة التي كان بها ذلك محتاجاً إلى هذا، كالمادّة والصورة للجسم.

تركّب الماهية من الجنس والفصل

وتركيب الماهية:

قد يكون اعتبارياً، كالحيوان الأبيض؛

وقد يكون حقيقياً.

ولا يخلو:

إمّا أن تكون بعض أجزائها أعمّ من الآخر، وتسمّى «متداخلة».

أو لا تكون، وتسمّى «متبائنة».

والجزء من المتداخلة إن كان تمام المشترك بينها وبين نوع آخر، فهو «الجنس»، وإلّا فهو «الفصل».

والمشتركان في شيء من الذاتيات إذا اختلفا في شيء من اللوازم، لزم تركّبهما[2] من الجنس والفصل؛ لأنّ الذي اختصّ بأحدهما لا يستند إلى المشترك، وإلّا لزم اشتراكهما فيه، فهو مستند إلى غير المشترك، وهو فصل.

تفريع في الكلّي العقلي

وتقيّد الكلّي العقلي بالكلّي العقلي، لا يوجب الجزئية؛ فإنّ الإنسان الكلّي في

١) محتاجاً: محتاطاً، مج ٢) تركّبهما: تركيبهما، مج

العقل إذا قيّد[١] بأنّه إبن فلان، الذي صناعته كذا، وهو أسود طويل، إلى غير ذلك من القيود الكلّية ـ ولو بلغت مهما بلغت ـ فإنّه لا يحصل[٢] منها في العقل إلّا إنسان كلّي متّصف بتلك الصفات الكلّية، ولا يصير مانعاً من الشركة.

أجزاء الماهية

وأجزاء الماهية:

قد تكون متميّزة في الخارج كالنفس والبدن اللذين هما جزءا الإنسان؛

وقد لا يكون تميّزها إلّا في الذهن فقط، كالسواد المركّب من جنس ـ هو اللون ـ وفصل، هو الذي باعتباره يكون جامعاً للبصر مثلاً.

فإنّه لو تميّز أحدهما عن الآخر في الأعيان:

فإن كان كلّ واحد منهما محسوساً كان إحساسنا بالسواد إحساساً بمحسوسين؛

وإن كان أحدهما محسوساً فقط، كان الجزء هو الكلّ؛

وإن كان كلّ واحد منهما غير محسوس، فعند اجتماعهما إن لم تحصل هيئة محسوسة، لم يكن السواد محسوساً، وإن حصلت كانت خارجة عنهما لا محالة؛ فلا يكون التركيب في نفس السواد، لأنّا لا نعني بالسواد[٣] سوى تلك الهيئة، وهما فغير مقوّمين لها.

وأيضاً اللونية إن كان لها وجود مستقلّ، فهي هيئة إمّا في السواد، فيوجد السواد لا بها، أو في محلّه، فالسواد عرضان: لون وفصله، لا واحد، فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً.

واعتبر في هذا أيضاً بمثل البُعد الذي هو ذراع مثلاً، فليس في الخارج شيئان: أحدهما مطلق بُعد، والآخر كونه ذراعاً. ولو كان للبُعدية وجود، ولخصوصية كونه ذراعاً وجود آخر، جاز لحوق أيّ خصوصية اتّفقت بها، إذ

---

١) قيّد: + في العقل، تر
٢) لا يحصل: لا يجعل، مج
٣) لأنّا لانعني بالسواد: لابالانعني، صو

ليس واحد منها بعينه شرطاً للبعدية.

تحقيق في الجنس والفصل والنوع

والجنس - كالحيوان - غير متحصل الوجود بنفسه؛ بل هو مبهم[١] متحصّل بالفصل، محتمل لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق. ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء.

وذلك هو الحيوان لا بشرط أن يكون وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، فيكون معناه مقولاً على المجموع حال المقارنة، ولا وجود له إلّا في العقل؛

ويخالفه الحيوان بشرط أن يكون وحده، فإنّه يزيد عليه كلّ ما يقارنه.

ولا يقال على المجموع منهما؛ إذ هو جزء منه متقدّم عليه، والجزء لا يحمل على الكلّ، فلا يكون جنساً.

والحيوان الذي هو جنس وجود الإنسان باعتبار الخارج، متقدّم عليه؛ لأنّ الإنسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمّه وغيره، وإن كان وجوده في العقل هو المتقدّم بالطبع.

وحمل الجنس والفصل على النوع وكونهما من مقوّماته الذهنية، لا يدلّ على تركّبه في الخارج؛ فإنّ ما في الذهن لا يجب أن يكون مطابقاً لما في العين، إلّا إذا كان حكماً على الأمور الخارجية بأشياء خارجية.

وليس كلّ ما يحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته[٢] الصورة العينيّة؛ فإنّ الجزئية تحمل على زيد، وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة، وليستا بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته، بل هما صفتاه اللتان[٣] لا توجدان في غير الذهن. وكذا حال الجنس والفصل.

ومعنى كونهما جزئَي الماهية هو كونهما جزئي حدّها، ولهذا يحملان على المحدود، ويحملان على الحدّ[٤]؛ إذ الجزء الحقيقي لشيء لايُحمل على ذلك الشيء.

---

١) مبهم: منهم، مج
٢) مطابقته: مطابقة، مج، تر
٣) اللتان: اللذان، مج
٤) الحدّ: الحدود، مج

الفصل الثالث

في الوحدة والكثرة ولواحقهما[1]

معنى «الوحدة»: هو تعقّل العقل لعدم انقسام الهوية. وهذا المعنى تصوّره بديهي، وهي مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الأعيان، وإلّا لكانت شيئاً واحداً من الأشياء فلها وحدة أيضاً، إذ يقال: وحدة واحدة، ووحدات كثيرة.

وإذا أخذت الماهية ووحدتها شيئان، فهما إثنان، فتكون للماهية دون الوحدة وحدة، وللوحدة أخرى[2]؛ ويعود الكلام، فتجتمع صفات موجودة معاً مترتّبة، وهو - كما ستعلم - محال.

وإذا كانت الوحدة كذا، فالكثرة أيضاً لا تكون إلّا ذهنية فقط؛ لأنّها لايحصل إلّا منها.

وأيضاً فإنّ الأربعية مثلاً إذا كانت عرضاً موجوداً قائماً بالإنسان، فإمّا أن يكون في كلّ واحد من الأشخاصِ الأربعةُ تامّة ـ وليس كذا ـ أو في كلّ واحد شيء من الأربعية وليس إلّا الوحدة، أو ليس في كلّ واحد الأربعية ولا شيء منها، فمجموع الأربعية، على التقديرين لا محل له سوى العقل.

وظاهر أنّ العقل إذا جمع واحداً في الشرق[3] إلى واحد في الغرب، لاحظ الإثنينية. وإذا رأى جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة، بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع، ويأخذ أيضاً عشرة عشرات، ومائة مئات،

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ١٨
٢) أخرى: ابخرى، مج
٣) الشرق: + و، صو

ونحو ذلك.

أقسام الواحد

ومتى قيل الواحد على كثيرين، كانت جهة وحدته، غير جهة كثرته. فإمّا أن تكون تلك الوحدة، مقوّمة لتلك الكثرة؛ أو لا تكون.

□ فإن لم تكن فإمّا أن تكون من عوارضها؛ أو ليس.

فالتي ليست من عوارضها، هي كما يقال: حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدنية.

والتي هي من عوارضها[١]:

فإمّا محمولات لموضوع واحد شخصي ـ كالإنسان هو الكاتب في كونه زيداً ـ أو[٢] نوعي كالكاتب هو الضاحك في كونه إنساناً.

وإمّا موضوعات لمحمول واحد، كالثلج هو القطن، في كونه أبيض.

□ وإن كانت مقوّمة للكثرة:

فإن قيلت في جواب ما هو فإن اختلفت في شيء من الذاتيات فهي «الواحد بالجنس». وإلّا فهي «الواحد بالنوع».

وإن قيلت في جواب: «أيّ شيء هو في ذاته»، فهي «الواحد[٣] بالفصل». والشركة في الفصل هي الشركة في النوع، لكنّ الاعتبار مختلف.

ومتى لم يقل الواحد على كثيرين:

فإن كان غير قابل للقسمة: ولم يكن له مفهوم وراء أنّه غير منقسم فهو «الوحدة».

وإن كان له مفهوم غيره، فإن كان له وضع فهو «النقطة»، وإلّافهو «الواحد المطلق».

وإن كان قابلاً للقسمة:

فإن لم ينقسم بالفعل فهو «الواحد بالاتّصال».

---

١) هي كما يقال... عوارضها: ـ، مج ٢) أو: و، صو، تر
٣) بالجنس. وإلّا فهي...الواحد: ـ مج

وإن انقسم فإن لم تكن أجزاوه متمايزة بالتشخّص،[١] فهو «المركّب الحقيقي»، وإلّا فهو «الواحد بالاجتماع»؛ ووحدته إمّا طبيعية ـ كالبدن الواحد ـ أو صناعية ـ كالسرير الواحد ـ أو وضعية، كالدرهم الواحد.

أقسام الواحد الغير الحقيق

ويسمّى الاتّحاد في الجنس «مجانسة»، وفي النوع «مشاكلة»[٢]. وفي الكمّ «مساواة»، وفي الكيف «مشابهة»، وفي الوضع «مطابقة»، وفي الإضافة «مناسبة»[٣]، وفي اتّحاد وضع الأجزاء «موازاة».

معنى وحدة هو هو

وكلّ شيئين لهما وحدة من وجه، فإنّه يقال لهما «هو هو»، لا بمعنى اتّحاد الإثنين؛ فإنّ ذلك محال؛ لأنّهما عند الاتّحاد إن بقيا، فهما إثنان، لا واحد؛ وإن بقي[٤] أحدهما، أو لم يبق ولا واحد منهما، فليس ذلك اتّحاداً؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود ولا بالمعدوم.

إنّ الواحد مقول بالتشكيك على أفراده

والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك؛ لأنّ الواحد من كلّ وجه، وهو الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمّية ولا الحدّية، ولا انقسام الكلّي إلى جزئياته ـ هو أولى من الواحد الذي هو واحد من وجه [و] كثير من [وجه] آخر.

والواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو أولى بها من الواحد بالجنس.

المماثلة والمخالفة

والذي يقابل[٥] الهو هو يسمّى بـ «الغيرية». وهي تنقسم إلى «مماثلة» وإلى «مخالفة».

---

١) بالتشخّص: بالشخص، مج
٢) في الاسفار: مماثلة
٣) قارن: الاسفار الأربعة ج ٢/٨٥
٤) بقي: نفي، مج
٥) يقابل: مقابل، مج

والمثلان هما المتشاركان في حقيقه واحدة من حيث هما كذلك. فالإنسان والفرس مختلفان، وجسميتاهما متماثلتان.

والطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مع قطع النظر عمّا اختلفت به من الفصول، فهي نوعية. وكذا الفصول؛ فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد، ولايشترط في ذلك تشاركهما في جميع الصفات، وإلّا كانا شيئاً واحداً، لا شيئين.

التقابل وأقسامه

و «المتقابلان»: هما الأمران المتصوّران اللذان لا يصدقان على شيء واحد، في حاله واحدة من جهة واحدة.

واحترز بالأخير عن مثل التقابل بين الأب والابن، فإنّه إذا لم يشترط اتّحاد الجهة جاز أن يكون الواحد أباً باعتبار، وإبناً بآخر.

وكلّ أمرين كذلك:

□ إن[١] كانا وجوديين:

فإن كانت ماهية أحدهما معقولة بالقياس إلى الآخر فهما «المضافان»، كالأبوّة والبنوّة.

وإلّا فهما «الضدّان» كالسواد والبياض.

□ وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً:

فإمّا أن ينظر إلى العدم والوجود بشرط وجود موضوع مستعدّ لقبول ذلك الايجاب، بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد، وهو «العدم والملكة»، كالعمى والبصر.

و إمّا أن لا ينظر إليهما بذلك الشرط، وهو «الايجاب والسلب»، كالفرسية واللافرسية، وكزيد إنسان، زيد ليس بإنسان. وهما لا يجتمعان على الصدق ولا الكذب. وسائر المتقابلات جاز أن[٢] تكذبا معاً[٣].

---

١) إن: ـ، تر

٢) أن: أمّا، مج، تر

٣) معاً: ـ، صو

أمّا المضافان فكزيد أبو خالد، وابن خالد، إذن[1] لم يكن كذلك.

وأمّا الضدّان فلأنّهما يكذبان عند عدم المحلّ وعند وجوده، إذا لم يتّصف بأحدهما.

وأمّا الملكة والعدم، فعند عدم موضوعها.

التضايف ليس بأعمّ من التقابل

والمقابِل من حيث هو مقابل يصدق عليه أنّه مضاف. والمقابل أعمّ من المقابل من حيث هو مقابل، لأنّه يصدق عليه وعلى ما عرض له أنّه مقابل، فلا يلزم أن يكون التضايف أعمّ من التقابل. ولا مانع أن يكون الخاصّ عارضاً لما له طبيعة العامّ، عند اعتبار شرط يصير به العامّ أخصّ.

عمومية عروض التقابل على الأشياء

ولا يخلو شيء عن عروض الإضافة له، إمّا بحسب تقابل، أو تضادّ، أو نسبة إلى محلّ، أو مماثلة، أو غير ذلك.

ومن خاصية تقابل التضايف: اللزوم والانعكاس.

إنّ التنافي بالذات ليس إلّا في تقابل التناقض

وتقابل السلب والإيجاب هو أقوى من سائر التقابلات، ولايخرج عنه شيء. ألا ترى أنّ «ما ليس بخير» فيه[2] عقد[3] «أنّه ليس بخير» وفيه[4] عقد «أنّه شرّ»، وعقد «أنّه ليس بخير» لا ينافيه عقد «أنّه شرّ»، ولا عقد «أنّه ليس بشر»، لأنّه قد يصدق مع واحد منهما. فالمنافي له عقد «أنّه خير» والمنافاة متحقّقة من الجانبين. فعقد «أنّه خير» لا ينافيه إلّا عقد «أنّه ليس بخير» لا عقد «أنّه شرّ» الذي هو ضدّه.

وأيضاً فللخير أنّه خير، وهو أمر ذاتي له، وأنّه ليس بشرّ، وهو عرضي له.

---

١) إذن: اذا، صو، مج، تر ٢) فيه: منه، مج، تر

٣) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٢٢: «در او دو عقد است عقد...» (فيه عقدان، عقد)

٤) فيه: منه، مج

فاعتقاد أنّه ليس بخير يرفع اعتقاد كونه خيراً، وهو الذاتي. واعتقاد أنّه شرّ يرفع اعتقاد أنّه ليس بشر، وهو العرضي. ورافع الذاتي أقوى معاندة من رافع العرضي.

وأيضاً فإنّ الشرّ لولا أنّه ليس بخير، لما كان اعتقاده رافعاً اعتقاد كونه خيراً. ولو كان بدل الشرّ شيء آخر، ممّا ليس بخير، لكان مع ذلك يمتنع اعتقاد أنّه خير، وليس بخير.

وكلّ هذا يدلّ على أنّ التنافي بالذات، ليس إلّا بين السلب والايجاب.

إنّ الواحد لا يقابل الكثير

والواحد لا يقابل الكثير، وإلّا لكان التقابل بينهما على أحد الوجوه الأربعة، لكنّه[1] ليس بالعدم والملكة، ولا السلب والايجاب، لكون أحدهما[2] مقوّماً للآخر، وليس الوجود والعدم والايجاب والسلب كذلك.

ولا بالتضايف، لأنّ الواحد متقدّم على الكثير، والمتضايفان لا يتقدّم أحدهما على الآخر.

ولا بالتضادّ، لأنّهما لا يتواردان على موضوع واحد.

الواحد التامّ والناقص

و[3]من الواحد ما هو «تامّ»، وهو الذي لا إمكان للزيادة فيه، كخط الدائرة.

ومنه ما هو «ناقص»، وهو الذي يمكن ذلك فيه، كالخط المستقيم.

وقد يطلق الواحد التامّ على ما لا يفضل من نوعه ما يصحّ أن يكون شخصاً آخر، فيكون نوعه في شخصه.

والناقص ما لا يكون كذا، فالدائرة من قسم الناقص على هذا الاعتبار.

التضادّ الحقيقي

و[4]قد يطلق الضدّان على معنى آخر غير ما سبق، وهو أنّهما موجودان في

---

١) كذا في النسخ / والأصحّ: إنّه ٢) أي الواحد والكثير
٣) والحقّ أنّ هذا البحث يليق بمباحث أقسام الواحد لا هنا
٤) التضادّ الحقيقي هنا مقابل المشهوري

غاية التخالف، تحت جنس قريب، يصحّ منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد، أو يرتفعا عنه.

فما مثل السواد والحمرة على هذا الاصطلاح ليسا بضدّين، إذ ليس بينهما غاية الاختلاف. وأمّا البياض والسواد فهما ضدّان بالمعنيين. والضدّ بالمعنى الأخير[١] أخصّ من الضدّ بالمعنى الأوّل.

والضدّان بالمعنى الأخصّ:

إمّا أن يكون أحدهما بعينه لازماً للموضوع مثل البياض للثلج؛

وإمّا أن لا يكون كذلك ولا يخلو:

إمّا أن يمتنع خلوّ المحلّ عنهما، مثل: الصحّة والمرض؛

وإمّا أن لا يمكن ذلك؛ وهو منقسم إلى:

ما يكون موصوفاً بالوسط، سواء عبّر عنه بإسم محصّل، كالفاتر والأحمر.

أو بسلب الطرفين، كقولنا: لا جائر ولا عادل،

وإلى ما لا يكون كذلك، كالشفاف.

الملكة والعدم المشهوري

و[٢]في الملكة والعدم أيضاً اصطلاح آخر:[٣]

أمّا الملكة، فهو أنّها التي توجد في موضوع وقتاً ما، ويمكن أن تنعدم عنه ولا توجد بعده، كالإبصار.

وأمّا العدم، فهو انعدامها عنه في وقت إمكانها، كالعمى. وهما بهذين المعنيين[٤] أخصّ منهما بالمعنيين الأوّلين.

فالزوجية والفردية غير متقابلين بالملكة والعدم على اصطلاح الأخصّ. وبينهما ذلك التقابل بالمعنى الأعمّ.

---

١) أي الحقيقي / راجع: اساس الاقتباس / ٥٥

٢) ويليق إيراد هذا البحث وقبله بمباحث أقسام التقابل، لا هنا

٣) راجع: أساس الاقتباس / ٥٨

٤) المعنيين: العنيين، مج

والعمى والمرودية التي هي قبل وجود ما[١] هي عدمه. وكذا انتثار[٢] الشعر بداء الثعلب الذي هو بعده، كلّها عدميات بالمعنى الأعمّ؛ سواء كان الإمكان للشخص كالمرودية. أو للنوع كالعمى للأكمة. أو للجنس كعمى الجلد. وقد ميّز بين الاصطلاحات،[٣] لئلّا يقع غلط بسبب اشتراك اللفظ.

---

١) وجود ما: وجودها، مج
٢) في درّة التاج: انتشار، أى التفرّق وهذا الضبط أحسن
٣) الاصطلاحات: الاصطلاحيات، مج

الفصل الرابع

في الوجوب والإمكان والامتناع وما يتعلّق بها[1]

هذه الثلاث[2] مفهوماتها بديهية؛ فإنّ كلّ أحد يعلم أنّ الإنسان يجب أن يكون حيواناً، ويمكن أن يكون كاتباً، ويمتنع أن يكون حجراً. بداهة المواد الثلاث

وهذا العلم حاصل لمن لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً، لا التصوّرية، ولا التصديقية ـ ولو لم تكن تصوّرات هذه الثلاث[3] فطرية ـ وإلّا[4] لما حصلت لمن لم يمارس علماً.

ومن رام تعريف هذه، لا على سبيل التنبيه، ولا[5] على سبيل بيان يجري مجرى العلامة فقد أخطأ. وذلك مثل ما يقال: إنّ الممكن هو غير الضروري، وإذا فرض موجوداً لم يفرض منه محال.

ثمّ تقول: «الضروري» هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوماً، والذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه، كان محالاً.

ثمّ تقول: «المحال»: هو الضروري العدم، والذي لا يمكن أن يوجد:

و«الممتنع»: هو الذي لا يمكن أن يكون، وهو الذي يجب أن لا يكون.

و«الواجب»: هو الممتنع أن لا يكون، أو[6] ليس بممكن أن لا يكون.

و«الممكن»: هو الذي ليس بممتنع أن يكون وأن لا يكون، والذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون. وهذا كلّه دور ظاهر.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٢٤ ٢) كذا في النسخ / والصحيح: الثلاثة.
٣) كذا في النسخ / والصحيح: الثلاثة.
٤) هكذا في النسخ / *درّة التاج*: ـ و إلّا / والعبارة بدون هذه اللفظة أظهر
٥) لا: ـ، صو، تر ٦) أو: إذ، مج

الوجوب أولى بالتصوّر

وأولى ما يُتصوّر من ذلك أوّلاً هو الوجوب؛ لأنّ الوجوب تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم؛ لأنّ الوجود يُعرف بذاته، والعدم يُعرف بوجه مّا بالوجود.

وربّما نبّه على مفهوم الوجوب[١] بأنّه استغناء الشيء بذاته عن الغير. ويلزمه عدم التوقّف على الغير. وعلى مفهوم الإمكان بأنّه كون الشيء بحاله لاتستحقّ الوجود ولا العدم من ذاته. ويلزمه الاحتياج في وجوده، وفي عدمه إلى الغير.

البرهان على أنّ المواد الثلاث من الأمور الاعتبارية

ووجوب الشيء وإمكانه وامتناعه أمور معقولة[٢] تحصل في العقل من إسناد المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، وليست بموجودات في الخارج، وإن كانت زائدة في العقل على ما يتّصف بها.

ولو كان الوجوب ثابتاً في الخارج لكان صفةً محتاجة في تقرّرها إلى ذات واجب الوجود، فتكون[٣] ممكنة لذاتها، فيحتاج إلى سبب متقدّم عليها بوجوب الوجود؛ فيلزم تقدّمه على نفسه،[٤] وأن يكون قبل كلّ وجوبٍ وجوبٌ كذلك، إلى ما لا يتناهى، وهو محال.

وأمّا بيان أنّ الإمكان ليس بثابت في الخارج هو: أنّ إمكان الشيء متقدّم على وجوده في العقل؛ فإنّ الممكنات تمكن فتوجد، لا أنّها توجد فتمكن. ويقع على المختلفات بمفهوم واحد، وهو عرضي للماهية، وهي موصوفة به؛ فلا يقوم بنفسه، ولا يكون نفس الماهية، فلا يكون واجب الوجود، وإلّا لما افتقر إلى أن يضاف إلى موضوع، فيكون ممكناً. إذاً فإمكانه تعقل قبل وجوده، فليس إمكانه هو؛ ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه، إلى غير النهاية، فيقضي إلى السلسلة الممتنعة، لاجتماع آحادها مترتّبة.

---

١) الوجوب: الوجود، صو
٢) أي من المعقولات الثانية الفلسفية
٣) أي فتكون الصفة
٤) كذا في النسخ / وفي الضماير وجه اضطراب كما لا يخفى

وإذا قيل كذا هو ممتنع في الأعيان، فليس معناه أنّ له امتناعاً حاصلاً في الأعيان؛ بل هو أمر عقلي بضمّه إلى ما في العين تارةً، وإلى ما في الذهن أخرى، وكذا نحوه.

وكلّ واحد من الإمكان والوجوب والامتناع، إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً أو وجوباً أو امتناعاً، لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل، وممكناً في ذاته. ووجوده غير ماهيته. فالإمكان وقسياه[1] من حيث هو ذلك، لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود، وممكناً أو غير ممكن، فإذا وصف بشيء من ذلك، لا يكون حينئذٍ أحد الثلاثة، بل يكون له إمكان آخر أو وجوب آخر أو امتناع آخر؛ وكذا أمثاله.

معرفة الممكن

والممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته، وقد يكون ممكن الوجود لشيء؛ وكلّما أمكن وجوده لشيء فهو ممكن الوجود في نفسه، ولا ينعكس؛ فإنّه قد يكون ممكن الوجود في ذاته، ولا يكون ممكن الوجود لشيء، بل إمّا واجب الوجود لشيء، كالزوجية للأربعة؛ أو ممتنع الوجود لشيء، كالمفارقات.

والإمكان للممكنات واجب، وإلّا لأمكن زواله، فانقلب الممكن واجباً، أو ممتنعاً، هذا خلف.

والإمكان إنّما يعرض للماهية إذا أخذت مع قطع النظر عن وجودها وعدمها علّيتها: أما إذا أخذت مع شيء من ذلك امتنع عروض الإمكان لها.

الوجوب والامتناع بالذات وبالغير

وكلّ واحد من الوجوب والامتناع مشترك بين ما هو بالذات، وما هو بالغير.

وكلّ واجب بغيره أو ممتنع بغيره، فهو ممكن في ذاته. ولا يلزم من كون

---

١) في درّة التاج ج ٣ / ٢٦: «و هر دو قسم او» (و كلّ قسميه) / وهو تصحيف

الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير. كون الوجوب بالذات مركّباً؛ لأنّه لا يفتقر إلى تعقّل غير الذات بخلاف الوجوب بالغير المفتقر تعقّله إلى انضياف تعقّل الغير إلى تعقّل الوجوب.

وكذا لا يلزم من كون الامتناع مشتركاً بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير، تركّب[1] في الممتنع بذاته الذي يكون منفياً صرفاً.

احتياج الممكن إلى العلّة

والإمكان محوج إلى السبب؛ إذ كلّ ممكن فإنّ نسبة وجوده وعدمه إلى الماهية على السوية. وما هذا شأنه فلا يتخصّص أحد طرفيه على الآخر إلّا بمخصّص. والعلم به فطري.

ولا يلزم من كونه فطرياً، أن لا تكون قضية أخرى أجلى منها عند العقل، لجواز أن يكون ذلك لأمر عائد، لا إلى التصديق بهما؛ بل إلى أمر آخر، كالتصوّرات اللازمة لذلك التصديق.

وعدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفياً محضاً. وتساوي طرفَي وجوده وعدمه لا يكون إلّا في العقل؛ فالتخصّص[2] عقلي.

وعدم العلّة ليس بنفي محض، وهو يكفي في التخصيص[3] العقلي. ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل، يجوز أن يعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل.

الشيء ما لم يجب لم يوجد

ويجب وجود الممكن عند وجود سببه المخصّص، لأنّه لو لم يجب وجوده، فإمّا أن يمتنع، أو يمكن؛ وكلاهما باطلان.

أما الأوّل: فلأنّه[4] لو امتنع وجوده لما كان ذلك الوجود مترجّحاً على

---

١) تركّب: يركب، مج، تر

٢) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٢٧: «پس تخصص وترجّح يك طرف عقلى باشد» (فالتخصص والترجّح لأحد الجانبين عقلي)

٣) التخصيص: التخصّص، تر

٤) فلأنّه: فإنّه، صو

عدمه، فلا يكون مرجّحه حاصلاً، مع أنّه قد فرض حاصلاً؛ هذا خلف.

وأمّا الثاني، فلأنّه لو كان ممكناً، لأمكن وقوعه مع السبب تارةً، ولا وقوعه أخرى.

فإن توقّف وقوعه في إحدى الحالتين على مخصّص، لم يكن السبب المخصّص حاصلاً، وقد فرضنا حصوله.

وإن لم يتوقّف، كان حصوله في إحدى الحالتين دون الأخرى تخصيصاً لأحد الطرفين المتساويين على الآخر[1] من[2] غير مخصّص؛ وبطلانه بديهي.[3]

بطلان الأولوية

ولو جاز صيرورة أحد طرفي الممكن أولى به لذاته من الآخر، ولا ينتهي إلى حدّ[4] وجوب[5] ذلك الطرف، للزم من ذلك محال، لأنّ تلك الأولوية.

□ إن حصلت لماهية الممكن من حيث هي هي، فهو باطل؛

لأنّها مقتضية للتساوي، فلو اقتضت الأولوية لاجتمع النقيضان.

ولأنّه[6] لو حصلت الأولوية بالماهية:

فإن أمكن زوالها بسبب، كان حصولها متوقّفاً على عدم ذلك السبب، فلا تكون الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن ذلك السبب، مقتضية لها.[7]

وإن امتنع زوالها بسبب كانت حاصلة دائماً، فكانت الماهية واجبة الوجود دائماً؛ فاستحال أن تحصل الأولوية بالماهية، ولا تنتهي إلى حدّ الوجوب.

□ وإن لم تحصل للماهية من حيث هي هي، بل كان حصولها لها بسبب من غير الانتهاء إلى حدّ الوجوب، أمكن وقوعه مع السبب ولا وقوعه. ولو أمكن

---

١) الآخر: الأخرى، مج ٢) من: ـ، مج

٣) ويمكن أن تحتسب هذه الفقرة أيضاً في نفي الأولوية بديهي البطلان

٤) حدّ: احد، مج ٥) وجوب: وجود، صو، مج

٦) والظاهر أنه عطف إلى: «لأنّها مقتضية» أي تعليل آخر لبطلان الأولوية الذاتية / جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٢٨: «و ديگر اگر اولويت به ماهيت حاصل شود» (و الأخرى إن تحصل الاولوية بالماهية)

٧) أي للأولوية

ذلك للزم من فرض وقوع الممكن محال، على ما مرّ.

ثمّ إذا وقع التخصيص والترجيح عن سبب الممكن ولم يجب طرفي[1] الممكن[2] المخصّص عن ذلك السبب ـ بل كان ممكناً مع السبب، كما هو ممكن في ذاته، إذ لا وجه لامتناعه عنه ـ لعاد الحال في طلب سبب ترجّحه وتخصّصه. فلا يكون الذي فرض سبباً مخصّصاً بسبب مخصّص، وهو ظاهر الفساد.

فظهر من هذا أنّ كلّ ممكن لم يجب عن علّته، لم يوجد عنها.

إنّ الممكن يحتاج إلى العلّة في البقاء

وكما يفتقر الممكن[3] في وجوده إلى السبب، فكذلك هو مفتقر حالة بقائه إلى السبب، لأنّه ممكن في حاله بقائه، وإلّا لزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع أو الوجوب الذاتيين، وذلك بديهي البطلان.

وإذا كان حالة بقائه ممكناً، وكلّ ممكن يفتقر إلى سبب، فالممكن[4] حاله بقائه مفتقر إلى السبب. وتتمّة البحث فيه يأتي عند الكلام في العلل، إن شاء اللّه تعالى.

---

١) طرفي: طرف، صو
٢) محال، على ما مرّ...الممكن: ـ، مج
٣) الممكن: للممكن، صو
٤) فالممكن: والممكن، مج

الفصل الخامس

في القدم والحدوث بمعنييهما[1] أعني الزماني والذاتي[2]

تعريف الحدوث والقدم وأقسامهما

«الحدوث» عند الجمهور هو حصول الشيء بعد عدمه، في زمان مضى. و«القدم» عندهم ما يقابله. وبهذا التفسير لا يتصوّر أن يكون الزمان حادثاً؛ وإلّا لكان وجوده مقارناً لعدمه.

والخواصّ قد يطلقون لفظة الحدوث، ويريدون بها احتياج الشيء إلى غيره، دامت حاجته إليه أو لم تدم، ويعبّرون عن هذا الحدوث بـ «الحدوث الذاتي». والقدم المقابل له، لا يصدق إلّا على واجب الوجود فقط.

والذي يحقّق الحدوث الذاتي ويدلّ على أنّ إطلاق لفظة الحدوث عليه أولى من إطلاقها على الزماني، هو أنّ كلا الحدوثين يعتبر فيهما تقدّم اللاوجود على الوجود.

أقسام التقدّم والتأخّر

والتقدّم والتأخّر يقالان بمعانٍ كثيرة، فإنّهما:

قد يكونان بالزمان، كالأب وابنه.

أو بالذات كحركة اليد، وحركة المفتاح.

أو بالطبع، كالواحد والإثنين.

أو بالمرتبة، كالصف الأوّل والثاني.

أو بالشرف كالمعلّم والمتعلّم منه. وكذلك[3] الـ «مع».

---

١) بمعنييهما: بمعنيهما، مج، تر

٢) قارن: درّة التاج ج ٣ / ٢٩

٣) أي كذلك «المع» يقال بمعانٍ كثيرة

الفرق بين التقدّم بالذات وبالطبع

والفرق بين التقدّم بالذات والتقدّم بالطبع:

أنّ الذي بالذات يجب من وجود المتقدّم وجود المتأخّر.

والذي بالطبع يلزم من عدم المتقدّم عدم المتأخّر، ولا يلزم من وجوده وجوده؛ بل ربّما لزم مع وجوده، لا منه، كتقدّم صورة الكرسي عليه.

أقسام التقدّم بالرتبة

والذي بالمرتبة:

فمنه رتبي طبيعي، وهو كلّ ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها، لا بحسب الأوضاع، كالموصوفات والصفات، والعلل والمعلولات، والأجناس والأنواع.

و منه رتبي وضعي، كالإمام والمأموم.

ومن خاصّية ما بالمرتبة أن ينقلب متأخّره متقدّماً، لا في نفسه، بل بحسب أخذ الآخذ.

معرفة التقدّم الحقيقي

والتقدّم الحقيقي من هذه،[1] هو ما بالذات وما بالطبع، وكلاهما اشتركا في تقدّم ذات شيء[2] على ذات الآخر.

والتقدّم الزماني ـ وإن كان أشهر ـ فإنّه يرجع إليها؛ إذ التقدّم والتأخّر في الأب والابن بالقصد الأوّل، إنّما هو لزماني الشخصين. وأمّا لذاتيهما فبالقصد الثاني. وتقدّم الزمان على الزمان ليس بالزمان، إذ لا زمان للزمان، بل هو تقدّم بالطبع كما سيأتي.

والرتبي الوضعي يرجع إلى الزماني أيضاً، وله مدخل فيه، فإنّا إذا قلنا: بلد كذا متقدّم على بلد كذا، معناه: أنّ زمان الوصول إلى ما أخذ متقدّماً قبل زمان الوصول إلى ما أخذ متأخّراً.

والرتبي الطبيعي هو أيضاً متعلّق بالزمان، فإنّه إذا وقع الابتداء من أحد الطرفين فليس ذلك الابتداء مكانياً، بل إنّما هو بحسب شروع زماني.

١) هذه: هذا، مج، تر

٢) شيء: الشيء، مج

والذي بالشرف فمجازي، فإنّ الفضيلة لو لم تكن سبباً لتقدّمه في المجلس أو في الشروع في الأمور، لما سمّي متقدّماً. فهو بالذات تقدّم مكاني أو زماني، والمكاني يرجع إلى الزماني – كما سبق – والزماني يرجع إلى التقدّم بالطبع.

فالذي بالزمان وبالمرتبة وبالشرف، كلّه يرجع إليه.[1] فلا تقدّم وتأخّر بالحقيقة إلّا الذي بالذات أو بالطبع. ويعمّهما كون الشيء الذي يقال له متأخّر محتاجاً في تحقّقه إلى الذي يقال له متقدّم. ويسمّى ذلك التقدّم والتأخّر[2] بحسب استحقاق الوجود.

ال«مع» بين الشيئين

وأمّا ال «مع» فليس كلّ شيئين ليس لهما تقدّم وتأخّر زماني، هما معاً في الزمان. فإنّ الأشياء التي وجودها غير زماني ـ وستعرفها ـ ليس بينها تقدّم وتأخّر بالزمان، ومع ذلك فليست معيتها زمانية، بل اللذان هما بالحقيقة معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانين، كما أنّ اللذين هما معاً[3] بالمكان يجب أن يكونا مكانين. على أنّه لا يصحّ وجود شيئين هما معاً في المكان من جميع الوجوه، لكنّه في الزمان جائز.

سبق التقدّم والتأخّر الذاتي على الزماني

وإذ قد تبيّن أنّ التقدّم والتأخّر الحقيقيين هما اللذان بحسب استحقاق الوجود، فالذي تقدّم لا وجوده على وجوده تقدّماً بالذات، أولى بمعنى الحدوث من الذي تقدّم عليه تقدّماً بالزمان.

لكن أنت تعلم أنّ حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره، قبل حاله من غيره قبلية بالذات؛ لأنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير، ولا يلزم عكسه.

---

١) أي إلى بالطبع

٢) التقدّم و التأخّر: التأخّر والتقدّم ، هج

٣) معاً: ـ، تر

وكلّ موجود عن غيره فهو لا يستحقّ الوجود بحسب الخارج لو انفرد عن ذلك الغير. فكونه لا يكون له وجود، قبل أن يكون له وجود[١] قبلية بالذات. وذلك هو الحدوث الذاتي؛ وهو أولى من الزماني الذي لايمتنع أن يصير المتقدّم فيه بالعرض متأخّراً، وهو هو بعينه، بسبب أنّ المقتضي للتقدّم والتأخّر فيه أمر عارض، بخلاف ما بالذات، إذ المقتضي لذلك هو ذاته. ولهذا كان باستحقاق الوجود.

إنّ افتقار الشيء إلى الواجب ليس بالحدوث

والمحدَث الزماني وإن كان احتياجه إلى المؤثّر ضرورياً، فليس العلّة في احتياجه إليه هو حدوثه الزماني؛ ولهذا لو جاز أن يكون هذا المحدث واجب الوجود لاستغنى عن غيره، بخلاف ما أخذ في مفهومه الوجوب بالغير، فإنّه لا يستغني عن الغير، إلّا إذا لم تكن طبيعته[٢] هذه الطبيعة، فلا يتصوّر فيه ذلك إلّا وقد تبدّلت طبيعته بطبيعة أخرى،[٣] كون ذلك داخلاً في مفهومه، وليس بداخل في مفهوم ما حدوثه زماني، وإن كان لازماً له.

والحادث بهذا المعنى لا تكون علّته دائمة، وإلّا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال دون بعض تخصيصاً من غير مخصّص، فلا يكون الإمكان اللازم لماهيته كافياً في فيضانه عن واجب الوجود، بل لا بدّ من حصول شرط آخر.

فلهذا الحادث إمكانان، أحدهما: الإمكان العائد إلى ماهيته؛ والآخر: الاستعداد التامّ، وهو سابق عليه سبقاً زمانياً. فإذاً لا بدّ لكلّ حادث زماني من سبق حادث آخر كذلك، ليكون كلّ سابق مقرّب العلّة الموجدة إلى المعلول بعد بُعدها عنه.

---

١) قبل أن يكون له وجود: ـ، صو، تر ٢) طبيعته: طبيعية، صو

٣) هكذا في النسخ / جاء في درّة التاج ج ٣ / ٣٢: «الّا آن كه طبيعت او به طبيعتي ديگر متبدّل شده باشد، چه عدم استغناء از غير داخل است در مفهوم او وداخل نيست در مفهوم آن كه حدوث او زماني است» (و قد تبدّلت طبيعته بطبيعة أخرى إذ عدم الاستغناء ليس بداخل في مفهومه وليس بداخل في مفهوم ما أنّ حدوثه زماني)

كلّ حادث مسبوق بمادّة وقوّة تحملها

[1] ولا بدّ لتلك الحوادث من محلّ ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وحادث دون حادث. وذلك المحلّ هو المادّة فكلّ حادث زماني فهو مسبوق بمادّة وحركة. وهذا الاستعداد السابق على الحادث يختلف بالقرب والبعد. فإنّه ليس استعداد العناصر لأن يكون إنساناً كاستعداد النطفة لذلك. وإذا لم تستعدّ المادّة لقبول الشيء، لم يكن للفاعل قدرة على فعله. كما ليس له قدرة على إيجاد[2] الحياة في الحجر مثلاً، لعدم صلاحيته لها.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والذاتي

والفرق بين هذا الاستعداد وبين الإمكان، أنّ الإمكان لا يقتضي من حيث هو هو رجحان أحد طرفي الممكن، وليس فيه قرب وبعد، ولا هو أمر موجود في الخارج؛ والاستعداد بخلاف ذلك كلّه.

والحدوث بمعنييه معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقّل اللاوجود والوجود المترتّب[3] عليه في العقل. فالمتّصف به من الماهيات لا يكون موصوفاً بالوجود وحده، فلا يكون موجوداً في الخارج من حيث هو كذلك؛ بل يكون وجوده في العقل.

وإذا[4] أطلق بعد هذا الموضع في هذا الكتاب لفظة الحدوث أو الحادث، فإنّما يراد[5] به الزماني، لا الذاتي.

---

١) وهو الإمكان الاستعدادي
٢) إيجاد: اتحاد، صو
٣) المترتّب: للمترتّب، مج
٤) وإذا: فإذا، صو
٥) وإذا: فإذا، صو

الفصل السادس

في العلّة والمعلول ومباحثهما[1]

تعريف العلّة وأقسامها

«علّة» الشيء هي ما يتوقّف وجود الشيء عليه إن كانت علّة لوجوده. أو عدمه إن كانت علّة لعدمه.

وهي قد تكون تامّة، وقد تكون ناقصة.

والتامّة: هي مجموع ما يتوقّف عليه الشيء، ويجب بها وجوده.

والناقصة: ما ليست كذلك.

ويدخل في التامّة، الشرائط، وزوال المانع؛ فإنّ المانع إذا لم يزل، يبقى بالنسبة إلى ما يفرض علّة[2] له ممكناً؛ وإذا كانت نسبته إليه إمكانية دون ترجّح، فلا علّية فلا معلولية. وليس هذا مصيّراً إلى أنّ العدم يفعل شيئاً؛ بل معنى دخول العدم في العلّية، أنّ العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع.

تقدّم العلّة على المعلول

وتقدّم هذه العلّة على معلولها، هو تقدّم ذاتي لا زماني؛ فإنّ المعلول حال بقائه لو كان معلّلاً بعلّة تامّة كانت موجودة قبله ـ بحيث تكون علّته حال وجودها موجبة وجوده بعد انقضائها وعدمها ـ للزم[3] من ذلك عدم أمور كلّها باطلة؛ لأنّ إيجاب العلّة للمعلول إن كان عبارة عن وجوده بها، فاتّصافها بالمؤثّرية لا يكون حال عدمها، وإلّا لكان المعدوم علّة تامّة للموجود؛

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٣٢
٢) علّة: علّته، صو
٣) للزم: للزوم، صو

وبطلانه ظاهر.

ولا يكون حال وجودها أيضاً. لأنّ تأثيرها في المعلول حينئذٍ:

إمّا في حال وجوده.

أو حال عدمه.

أو في حال ثالث لا يكون فيه موجوداً ولا معدوماً.

أمّا الأوّل: فيقتضي مقارنة وجود العلّة لوجود المعلول: وهو خلاف المفروض، ومع ذلك هو نفس مطلوبنا.

وأمّا الثاني:[١] فيلزم منه الجمع بين وجود المعلول وعدمه؛ لأنّا نتكلّم على تقدير أنّ إيجاب العلّة للمعلول هو وجوده بها؛ فيتحقّق الوجود لتحقّق التأثير، ويتحقّق العدم لأنّه هو المفروض.

وأمّا الثالث: فهو حصول واسطة بين كون الشيء موجوداً وكونه معدوماً. وهو بيّن البطلان.

وإن لم يكن إيجاب العلّة للمعلول عبارة عن ذلك، بل عن أمر آخر في الخارج يترتّب عليه وجود المعلول، فذلك المغاير لا بدّ وأن يصدق عليه أنّه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي بعده، فيكون إيجابه لذلك المعلول زائداً على ذاته، فيقع الدور، أو التسلسل في الإيجابات؛ وستعلم بطلانهما.

وإعطاء العلّة للمعلول قوةً في الزمان السابق، يبقى بها المعلول فيما بعده من الزمان، فباطل: لأنّ تلك القوّة لها وجود ممكن، فيفتقر إلى مرجّح. والكلام في بقائها مع انتفاء المرجّح، كالكلام فيما عرضت له.

وممّا يدلّ على ذلك: أنّ الممكن الوجود لا يخرجه وجوده عن الإمكان الذاتي، فلا يكون موجوداً إلّا ووجوده مترجّح بمرجّح. فلو انتفى[٢] المرجّح: إن بقي[٣] وجوده راجحاً لماهيته، فماهيته مقتضية لوجوب الوجود، فيستغني

١) وأمّا الثاني: ــ، صو، تر ٢) ط: الترجيح
٣) بقي: نفي (آ)، مج

عن العلّة في الحال، وفيما مضى، هذا خلف.

وإن لم يبق وجوده[1] مترجّحاً بماهيته، فوجوده بغيره؛ فمع انتفاء ذلك الغير ينتفي الترجيح والترجّح به. فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجّحاً، فيترجّح عدمه، لانتفاء مرجّح الوجود، فلا يبق موجوداً.

دوام افتقار الممكن إلى المرجّح

[2]وإذا لم يجب وجود الممكن لذاته، ولا يستغني عن المرجّح، فلا بدّ له ـ ما دامت ذاته موجودة ـ من أن يكون مرجّح وجوده موجوداً.

ولو لم يكن تأثير العلّة في المعلول حال وجود المعلول، لكان:

إمّا في حال عدمه، ويكون ذلك جمعاً بين وجوده وعدمه؛[3]

أو لا في حال وجوده ولا حال عدمه، ويلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما.

ويجب أن تعلم أنّ الترجيح:

إن توقّف على الزمان الثاني، لم يكن المرجّح الذي هو العلّة التامّة علّة تامّة؛

وإن لم يتوقّف، كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الأوّل تخصيصاً بلا مخصّص[4].

ثمّ لو تقدّمت العلّة التامّة على معلولها زماناً لزم حصول المرجّح عند عدم الترجيح، والفطرة السليمة تأباه.

والبناء إنّما يبق بعد وجود البنّاء مثلاً، لكون البنّاء إنّما هو علّة لحركة الأجزاء[5] بعضها إلى بعض، وذلك فلم يبق عند[6] غيبوبته، والذي بقي هو تماسك الأجزاء، وهو معلول ليبس العنصر، لا للبنّاء، وذلك فلم يعدم مع بقاء التماسك

---

١) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٣٥: «اگر وجود او باقى بماند» (و ان بقى وجوده) / وهو تصحيف كما لا يخفى

٢) قارن: درّة *التاج* ج ٣ / ٣٥

٣) وجوده وعدمه: عدمه ووجوده، مج

٤) مخصّص: فخصص (؟)، تر

٥) الأجزاء: الاحزاب (؟)، صو

٦) عند: بعد، مج

المذكور. وعلى هذا قياس غيره من أمثلة ما يتوهّم بقاؤه بعد عدم ما يظنّ علّة تامّة له.

والشيء قد يكون له علّة للوجود، وعلّة أخرى للثبات، كما في هذا المثال؛ وقد تكون علّتهما واحدة، كالقالب المشكّل للماء المبقي للشكل ببقائه معه. وإذا عدمت علّة الوجود فإن لم يبق علّة الثبات،[1] فلا تصوّر للوجود.

معنى تأثير العلّة في المعلول حال وجوده

وتأثير العلّة في المعلول حال وجوده ليس معناه أنّها تعطيه وجوداً ثانياً؛ بل معناه أنّ وجوده في حال اتّصافه بالوجود، إنّما هو بوجود علّته.

ولا يفتقر الموجود المعلول إلى علّته، من حيث هو موجود كيف كان؛ وإلّا لكان الموجود الواجب الوجود مفتقراً إلى علّة؛ بل من حيث هو موجود ممكن، كما سبق.

عدم توارد العلّتين على المعلول الواحد

ولا تجتمع على المعلول الواحد بالشخص علّتان تامّتان؛ وإلّا لكان واجباً بكلّ واحدة منهما، ووجوبه بكلّ واحدة منهما تقتضي استغناءه عن الأخرى؛ فلو وجب بهما معاً لاستغنى عنهما معاً؛ هذا خلف.

ولأنّه لو اجتمعا عليه ووجب بأحداهما، فإمّا أن يكون لغيرها مدخل في العلّية، أو لا يكون.

فإن كان، فمجموعهما هو العلّة التامّة، لا كلّ واحدة منهما.

وإن لم يكن، فلم تجتمع عليه العلّتان المستقلّتان.

وأمّا «المعلول النوعي»، فلا مانع في العقل من اجتماعهما عليه، بمعنى أن يوجد بعض أفراده بعلّة، وبعضها بعلّة أخرى،[2] كالحرارة التي يعلّل بعض جزئياتها بالنار، وبعضها بالحركة، وبعضها بالشعاع.

---

١) الثبات: للثبات، مج

٢) أخرى: الجزى، مج

تحقيق في علّة عدم الشيء

وعلّة عدم الشيء الممكن هي عدم علّته[١] التامّة. إمّا بجملتها، أو ببعض أجزائها. ويدلّ عليه أنّه لو كان عدمه لذاته، لكان ممتنع الوجود، لا ممكنة؛ فهو إذاً لغيره. وذلك الغير: إمّا وجودي، أو عدمي.

فإن كان وجودياً: فإمّا أن يختلّ عند حصوله أمر من الأمور المعتبرة في العلّية؛ أو لا يختلّ.

فإن اختلّ، فهو مطلوبنا. وإن لم يختلّ بقيت العلّة التامّة، مع عدم معلولها.

وإن كان عدمياً، فإمّا أن يكون عدم العلّة ـ وهو المطلوب ـ أو عدم ما عداها، وهو بديهي البطلان عند التأمّل.

إنّ معلول الشيء لا يكون علّته

ومعلول الشيء لا يكون علّة له من الوجه الذي به كان معلولاً له. على جهة الدور، سواء كان معلولاً قريباً أو بعيداً؛ لأنّ العلّة متقدّمة على المعلول بالوجود تقدّماً ذاتياً؛ فلو كان المعلول علّة لها، لكان متقدّماً عليها بالوجود[٢]؛ والمتقدّم[٣] على المتقدّم على الشيء متقدّم عليه، فيكون الشيء متقدّماً على نفسه.

ولأنّ المعلول محتاج إلى العلّة، فلو كان علّة لعلّته لكانت محتاجة إليه، فيلزم احتياجه إلى نفسه، بمثل ما قلنا، وذلك محال.

إبطال التسلسل

وتسلسل العلل التامّة إلى غير النهاية محال: وكذا كلّ أمور مترتّبة[٤] وموجودة معاً بالزمان.

البرهان الأوّل

أمّا العلل،[٥] فلأنّ المعلولات كلّها، وواحد واحد منها، لا تحصل موجودة إلّا بموجد، وذلك الموجد[٦] لا يكون منها، وإلّا لدخل في حكمها. ومن وجود كلّ

---

١) علّته: عليه، صو
٢) بالوجود: بالوجوده، صو
٣) المتقدّم: المقدّم، مج، تر
٤) مترتّبة: مرتّبة، صو
٥) إلى غير النهاية محال... العلل: ـ، مج
٦) الموجد: الموجود، مج، تر

واحد منها يعلم وجود ما قبله. وكثرة الوسائط لا تقدح[١] في العلم بوجود علّة أولى.

البرهان الثاني

وآخر المعلولات التي يعلم العالم بوجودها تدلّ كذلك[٢] على أوّل العلل. وإذا كان حكم كلّ واحد من المعلولات، وحكم كلّ جملة منها حكماً واحداً في الاحتياج إلى الموجد، فجميع المعلولات محتاجة إلى علّة غير معلولة؛ وإلّا لكانت من الجملة، وفرضت خارجة عنها؛ هذا خلف. وبتلك العلّة تنقطع السلسلة، وتتناهى.

البرهان الثالث

[٣]وممّا يوضح ذلك إيضاحاً أبين من هذا، أنّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات وكلّ[٤] واحد منها، علّة باعتبار ومعلول باعتبار؛ وكأنّهما[٥] جملتان متطابقتان في الخارج.

فإذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منها فلا بدّ وأن تكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر، الذي فرض غير متناهٍ؛ لأنّ كلّ علّة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها؛ بل إنّما تنطبق على معلول علّتها المتقدّمة عليها بمرتبة.

ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة، لارتفع وجوب التقدّم والتأخّر اللازمين للعلّية والمعلولية. ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما[٦] مع فرضهما غير متناهيين.

وكذلك الحكم في جانب التنازل إلى المعلولات؛ فإنّها هناك تتزايد على العلل بواحد، بخلاف الجانب الأوّل. فلا يمكن وجود علل ومعلولات لا نهاية لها.

---

١) لا تقدح: لا تقدم، تر
٢) يمكن أن يقرأ ما في النسخ: لذلك
٣) هذا البرهان يسمّى ببرهان التطبيق
٤) وكلّ: فكلّ، مج
٥) وكأنّهما: فكأنّهما، مج
٦) لتناهيهما: لتناهيها، صو

وهكذا حكم جميع الأشياء التي تكون كلّها موجودة في زمان واحد. ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات وما يجري مجراها.

وإذا فقد أحد الشرطين ـ أعني الوجود معاً والترتيب ـ لا يلزم الانطباق بحسب المراتب في نفس الأمر. فإنّ معنى[1] التطبيق فيها[2] أن يفرض من بعض المراتب إلى ما لا نهاية له، بحسب فرضنا له كذلك جملة، ومن المرتبة التي قبلها إلى ذلك الجانب أيضاً جملة أخرى. وتقابل الجزء الأوّل من هذه بالجزء الأوّل من تلك؛ فالجملة الثانية إن صدق على أجزائها أنّها بحاله لو أطبقت على أجزاء جملة الأولى انطبق كلّ جزء من أجزاء أحد الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى بحسب الترتيب، كان الناقص مساوياً للزائد، وإن لم يصدق عليها ذلك لزم انقطاع الجملة الثانية، من الجانب الآخر ضرورة، وزيادة الأولى عليها بمرتبة واحدة فقط، فتكون أيضاً متناهية.

وهذا فلا يتأتّى في جملةٍ ليس الحاضر في الخارج إلّا بعضها، إذ تكون الجملة من حيث هي الجملة غير موجودة في الخارج أصلاً؛ ولا في جملةٍ لا ارتباط لبعض أجزائها بالبعض في نفس الأمر،[3] وإن تصوّر فيها ارتباط بحسب الاعتبار الذهني الذي لا يطابق أمراً خارجياً؛ لأنّه في الأشياء المترتّبة إذا انطبق على جزء من الزائد شيء في درجته، استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الآخر ينطبق[4] على غيره. فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء. وغير المرتّبة[5] لا يتصوّر فيها هذا البرهان.

الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد

والعلّة الواحدة بالوحدة الحقيقية ـ التي هي من جميع الوجوه ـ لايجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد، إذ لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما

---

١) معني: بمعنى، مج ٢) فيها: ـ، مج

٣) في درّة التاج ج ٣ / ٣٩ زيادة في العبارة: «چون نفوس مفارقه انساني» (كالنفوس المفارقة الإنسانية) ٤) ينبطق: + عليه شيء، صو

٥) في درّة التاج ج ٣ / ٣٩: مترتبة، والأصحّ: السلسلة غير المترتّبة

بالحقيقة، أو بالشدّة والضعف، أو بأمر عرضي؛ وإلّا لم يتصوّر إثنينيتهما. والعرضي نفسه، لا بدّ وأن يكون حقيقية[١] غير متّفقة بين الإثنين.

فما يصدران عنه يكون قد أفادهما، وأفاد العرضي الذي اختلفا فيه، ففيدهما على كلّ تقدير لا بدّ وأن يصدر منه مختلفان: إمّا بالحقيقة، وإمّا بالكمال والنقص. وإذا ثبت اختلاف المقتضي، ثبت اختلاف الاقتضاء الدالّ على اختلاف جهته.

فإنّا[٢] نعلم بديهة أنّ المعلولات إذا تساوت نسبتها إلى مفيد وجودها، وجب تساويها في ذواتها وجميع أحوالها، إذ لا يكون لأحدها من العلّة ما ليس للآخر، فكأن يكون ما هو أكثر من واحد واحداً؛ لما علمت من استحالة الإثنينية من غير مميّز يقع به الاختلاف.

واعتبر كيف إنّا مع اختلاف الجهات فينا، لا تتكثّر أفعالنا، إلّا لتكثّر إراداتنا وأغراضنا؛ وبإرادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منّا إلّا شيء واحد.

ولولا أنّ السلب يتوقّف على ثبوت مسلوب ومسلوب عنه، والاتّصاف يتوقّف على موصوف وصفة، والقبول على قابل ومقبول، لما أمكن أن يسلب عن الواحد أكثر من واحد، ولا يتّصف موصوف بأكثر من صفة واحدة، ولا يقبل قابل أكثر من مقبول واحد.[٣]

وإنّما جاز ذلك،[٤] لأنّه لا يكفي ثبوت المسلوب عنه والموصوف والقابل؛ بخلاف صدور الشيء عن الشيء، فإنّه يكفي في تحقّقه فرض شيء واحد، هو العلّة. فإنّ معنى هذا الصدور غير معنى الصدور الإضافي العارض للعلّة والمعلول من حيث يكونان، مقابل هذا هو كون العلّة بحيث يصدر عنها

---

١) كذا في النسخ / والظاهر: حقيقته، وفي درّة التاج: حقيقت او

٢) فإنّا: وإنّا، صو

٣) ولا يتّصف موصوف... مقبول واحد: -، مج

٤) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٤٠: «و از آن جهت اين جايز نيست» (و انما لا يجوز ذلك) / والظاهر أنّه تصحيف

المعلول، وهو متقدّم على المعلول، وعلى الإضافة العارضة لها، وهو أمر واحد. إن كان المعلول واحداً إمّا ذات العلّة ـ إن كانت علّة لذاتها ـ أو حالة عارضه لها إن لم تكن لذاتها علّة، وإذا تكثّر المعلول كان ذلك الأمر مختلفاً ولزمه تكثّر ذات العلّة، كما مرّ.

جواز صدور الكثير عن الواحد، بالوسائط

ويجوز صدور الأشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي إذا كان بعضها صادراً عنه بتوسّط صدور بعض؛ وباختلاف الآلات والقوابل والحيثيات والشرائط لايمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد ما زاد على واحد. ولكن ذلك لا يكون على الحقيقة صدوراً إلّا عمّا هو كثير لا عن واحد من حيث إنّه واحد.

إنّ كلّ علّة مركّبة معلولها مركّب

وكلّ علّة مركّبة فمعلولها مركّب أيضاً؛ إذ لو صدر البسيط من حيث هو بسيط عن المركّب من حيث هو مركّب، فإمّا:

أن يستقلّ واحد من أجزاء ذلك المركّب بالعلّية.

أو لا يستقل.

فإن استقلّ بها، لم يكن المعلول مستنداًإلى الباقي، وإلّالاجتمع عليه علّتان تامّتان.

وإن لم يستقلّ واحد منها بذلك:

فإمّا أن يكون له تأثير في شيء من المعلول.

أو لا يكون.

فإن كان له تأثير في شيء منه، لا في كلّه لأنّ المفروض خلافه كان المعلول مركّباً لا بسيطاً.

وإن لم يكن له تأثير في شيء منه، فالأجزاء بأسرها، إن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو المؤثّر، فذلك[1] الزائد إمّا عدمي، أو وجودي.

---

١) فذلك: فلذلك، مج، تر

فإن كان عدمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في وجود المعلول.

وإن كان وجودياً : فهو إمّا بسيط أو مركّب. والبسيط يعود الكلام في صدوره عن الأجزاء بأسرها سواء كان هو نفس الاجتماع، أو غيره. والمركّب يعود الكلام في صدور المعلول الذي فرض أنّه بسيط عنه.

وإن لم يحصل لها عند الاجتماع أمر زائد، كان حالها مع اعتبار الاجتماع كحالها مع اعتبار الانفراد: فلا يكون المجموع المركّب مؤثّراً في البسيط. وفرض أنّه مؤثّر فيه، هذا خلف.

ويلزم من هذا أن تكون علّة كلّ حادثٍ مركّبةً، لوجوب[١] حدوث تلك العلّة أيضاً؛ وإلّا لكان صدور الحادث عنها على تقدير قِدَمها في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجّح.

فلو كانت علّة الحادث بسيطة، للزم من حدوثها أن تكون علّتها حادثة، ومن بساطتها أن تكون علّتها بسيطة، والعلّة موجودة مع المعلول في الزمان ـ لما مر ـ فلزم وجود سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات؛ وقد سبق بطلانه.

وأمّا إذا لم تكن علّته بسيطة، فوجود هذه السلسلة غير لازم: لجواز أن يكون تركّب علّته من أمرين: قديم وحادث.

ويكون الحادث منها شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن[٢] العلّة القديمة، والشرط جاز أن يكون عدمياً، فيكون جزء العلّة التامّة للحادث أمراً عدمياً، والجزء الآخر دائم الوجود، فلا تجتمع أمور موجودة معاً ولها ترتيب العلّية والمعلولية إلى غير النهاية، لأنّ أحد جزئَي علّته شيء واحد مستمرّ الوجود، فإن كان ذلك الشيء معلولاً، فينتهي إلى علّة غير معلولة، والآخر الحادث وإن لم يقف احتياجه إلى حوادث أخرى عند حادث أوّل؛

---

١) لوجوب: للوجوب ، صو ، مج
٢) عن: من ، مج

فإنّ تلك الحوادث ليس لها جملة موجودة، بل كلّ[١] حادث منها مسبوق بحادث آخر سبقاً زمانياً، فلا يمتنع عدم تناهيها، ولا كذلك لو كانت علّة الحادث من حيث هو حادث حادثة وبسيطة، كما مرّ.

ويجب من هذا أن لا يكون شيء من الحوادث واحداً حقيقياً، بل لا بدّ وأن تكون فيه إثنينية من وجهٍ مّا وإن كانت ماهيته الأصلية واحدة.

إنّ العلّة الفاعلة لشيء لا تكون علّة قابلة له

والعلّة الفاعلة لشيء لا يجوز أن تكون قابلة لما فعلته من الجهة التي كانت بها فاعلة؛ لأنّ جهة الفعل غير جهة القبول، ولو كانا واحداً لكان كلّ فاعل قابلاً لما فعل، وكلّ قابل فاعلاً لما قبل بنفس الفعل والقبول. فلا بدّ في ذاته من جهتين تقتضيانهما، بمثل ما مرّ في أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إثنان، والجهتان حيث تعدّدا في موضع، فلا تصيران واحداً أبداً، ولا في موضع من المواضع؛ لأنّ اتّحاد الاثنين محال.

عدم تساوي وجود العلّة والمعلول

ووجود المعلول؛ إذ العلّة لها الوجود أوّلاً، وللمعلول ثانياً.

والعلّة لا تفتقر في الوجود إلى المعلول، بل تكون موجودة بذاتها، أو بعلّة أخرى.

والمعلول يفتقر إلى العلّة، والمعلول في ذاته لا يجب له الوجود،[٢] وإنّما يجب له بالعلّة.

فإلى وجوب ذات العلّة نظر لايتناول ذات المعلول، وذات المعلول فإذا نظر إليها موجودة فإنّما يلحظ مقيسة إلى العلّة.

المعلول ما لم يجب لم يوجد

والمعلول يتعلّق بالعلّة من حيث هي على الجهات التي بها تكون علّة، من إرادة أو معاون، أو أمر ينبغي، أو انتفاء أمر لا ينبغي؛ فإذا حصل الجميع،

---

١) كلّ: كان، مج

٢) الوجود: وجود، صو

فيجب؛ وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء أو انتفاء البعض، فينتفي. ومتى دام المرجّح دام الترجيح؛ فإنّ كلّ ما لا يتوقّف على غير شيءٍ مّا، إذا وجد ذلك الشيء يجب وجوده، وإلّا توقّف على غيره، وقد وضع أنّه ما توقّف على غيره، هذا خلف.

العلّة الناقصة وأقسامها

وتنقسم العلّة الناقصة إلى:
ما يكون جزءاً من المعلول،
وإلى ما لا يكون جزءاً منه.
□ والجزء:
إمّا الذي به الشيء بالفعل، وهو «الصورة»، كصورة الكرسي؛
أو الذي هو به بالقوّة، وهو «المادّة»، كالخشب له.
□ وما ليس بجزء منه:
إمّا ما به المعلول، أي أنّه الذي يفيده الوجود، وهو «الفاعل»، كالنجار؛
أو ما لأجله المعلول، وهو «الغاية»، كالجلوس عليه؛
أو ما فيه المعلول، وهو «الموضوع» والقابل، كالجسم لهيئته؛
أو ما هو خارج عن هذه الأقسام، وهو «الشرط»، كالآلة و[1] زوال المانع وغير ذلك.

وبعض المعلولات قد يفتقر إلى كلّ هذه، أو إلى عدّة منها، وبعضها لا يفتقر إلّا إلى العلّة الفاعلية فقط، كما ستحقّقه.

أقسام العلل

وكلّ واحد من هذه العلل:
قد يكون «قريباً» وقد يكون «بعيداً»؛
وقد يكون «عامّاً» وقد يكون «خاصّاً»؛

---

١) و: ـ، صو

وقد يكون «كلّياً» وقد يكون «جزئياً»؛

وقد يكون «بالذات» وقد يكون «بالعرض»؛

وقد يكون «بالقوّة» وقد يكون «بالفعل».

ومثاله في الفاعلية ـ مع تساهل[١] في الأمثلة ـ أنّ العفونة علّة قريبة للحُمّى؛ والاحتقان مع الامتلاء علّة بعيدة لها.

والصانع للبيت علّة عامّة؛ والبنّاء له علّة خاصّة. وهو كلّي. وهذا البناء له جزئي.

والطبيب يعالج. علّة بالذات؛ والكاتب[٢] يعالج. أو السقمونيا تبرد ـ لاستفراغه الصفراء الحارّة ـ أو مزيل الدعامة عن الحائط لسقوطه. وسائر العلل المعدّة. جميع هذه علل بالعرض.

والبناء قبل شروعه في البناء علّة له بالقوّة؛ وعند مباشرته له علّة له بالفعل.

الشيء ما لم يستشخّص لم يوجد

والفاعل لا يعطي الوجود إلّا بعد تشخّصه. لأنّه لا يوجد إلّا وأن يكون شخصاً. ولا يصدر عنه الوجود إلّا إذا كان موجوداً.

تأدّى السبب إلى المسبّب

وتأدّى السبب إلى المسبّب:

إمّا أن يكون دائماً.

أو أكثرياً.

أو متساوياً.

أو أقلّياً.

والذي يتأدّى السبب إليه على أحد الوجهين الأوّلين. هو «الغاية الذاتية»؛

---

١) تساهل: تشاهل،تر، مج، صو / ضبط النسخ مصحّف هنا

٢) أي الكاتب الذي يكتب وصفة الطبيب للمريض.

وعلى أحد الآخرين هو «الغاية الاتّفاقية». فمن خرج إلى السوق لابتياع سلعة فقط، فلقي غريمه: فابتياع السلعة غاية ذاتية، وظفره[١] بالغريم اتّفاقية.

تبصرة في الأمور الاتّفاقية

و«الأمور الاتّفاقية»، إنّما هي كذلك بالنسبة إلى من لا يعلم أسبابها. وأمّا إذا قيست إلى مسبّب الأسباب، وإلى الأسباب المكتنفة كلّها، فلا موجود بالاتّفاق ألبتّة.

العلّة الغائية

والعلّة الغائية[٢] هي علّة فاعلية للعلّة الفاعلية. وليست علّة لوجود العلّة الفاعلية.

والعلّة الفاعلية علّة لوجود الغائية. وليست علّةً لعلّية العلّة الغائية. بل هي علّة لذاتها.

والغاية بالحقيقة ما هي متمثّلة في نفس الفاعل. كتمثّل فاعل البيت الاستكنان به، وهي العلّة. وأمّا الواقع في الأعيان كالاستكنان به في الخارج، فهو معلول الفعل لا علّته؛ إذ لا يوجد إلّا بعد وجوده.

عدم اشتراط الرويّة في الغاية

وليس من شرط الغايةِ الرويّةُ؛ فإنّ الرويّة لا تجعل الفعل ذا غاية؛ بل تعيّن الفعل الذي تختار من بين أفعال جائز اختيارها لكلّ واحد منها غاية تخصّه. فإنّ الغاية اللازمة للفعل هي بالضرورة، لا بفعل فاعل. واعتبر بالكاتب الماهر، لو روى في كَتْب[٣] حرفٍ حرفٍ، لكان يتبلّد؛ وكذا الضارب بالعود، والزالق المعتصم بما يعصمه، والمبادرة إلى حكّ عضو من غير تفكّر ولا تروٍ.

الغرض

وغاية[٤] الفاعل بالاختيار تسمّى «غرضاً»، وهو أخصّ من الغاية المطلقة. وكلّ من فعل لغرض فهو ناقص الذات، لأنّه:

---

١) ظفره: ظفرة، صو
٢) الغائية: الغاية، صو
٣) هكذا في النسخ
٤) غاية: + فعل، صو

إن فعل لمصالح ذاته، فظاهر:

وإن كان بحسب شيء آخر، فإن كان صدور ذلك الشيء عنه إلى غيره ولا صدوره عنه بمنزلة واحدة عنده، فلا يترجّح على نقيضه؛ وإن كان صدوره عنه أولى به فسوال الـ «لم» لا يزال يتكرّر، حتّى يبلغ ذات الفاعل، كما يقال لم فعلت كذا؟ فيقال: ليفرح فلان. وإن قيل: ولمَ طلبت فرح فلان؟ فيقال: إنّ الإحسان حسن. فإذا قيل: ولم آثرت ما هو حسن؟ فإذا أجابه بخير يعود إليه، أو بشر ينتفي عنه، وقف السؤال، وإلّا لم يقف؛ فإنّ حصول الخير لكلّ شيء وزوال الشرّ عنه، هو المطلوب بذاته مطلقاً؛ وعنده تنتهي الغايات لا محالة.

معرفة مبدأ الفعل

ومبدأ الفعل:

إن كان تشوّقاً تخيّلياً وحده، فهو «الجزاف»، كالعبث باللحية.

وإن كان مع مزاج أو طبيعة، فهو «القصد الضروري»، كالتنفس وحركة المريض.

وإن كان تخيّلاً[١] مع[٢] ملكة نفسانية داعية غير محوجة[٣] إلى رويّه، فهو «العادة».

وإن كان المبدأ شوقاً تخيّلياً ورويّة، وتأدّى إلى الغاية، فليس بعبث.

فلا بدّ في هذه الأشياء كلّها من شوق وتخيّل، حتّى العبث باللحية. والساهي والنائم يفعل فعلاً مّا، ولايخلو عن تخيّل لذّة أو زوال حالة مملولة.

والتخيّل شيء، والشعور بأنّه هوذا[٤] يتخيّل شيء، وبقاء الشعور بالتخيّل في الذكر شيء. فلا ينكر التخيّل لعدم انحفاظه في الذكر.

---

١) تخيّلاً: تخيّلياً(؟)، مج

٢) في درّة التاج ج ٣ / ٤٦: «يا» (أو) / وهو تصحيف

٣) محوجة: محرجة، مج

٤) هوذا: الآن، اينك بالفارسية

الفصل السابع
في الجوهر والعرض وأحوالهما الكلّية[1]

تعريف الجوهر والعرض

الذي قد اصطلح عليه في هذا الكتاب، هو أنّ «الجوهر» ما قام بذاته؛ و «العرض» ما عداه، وقد يسمّى «هيئة».

وأمّا في اصطلاح الجمهور: فالجوهر: هو ماهية إذا وجدت في الأعيان، كان وجودها لا في موضوع؛ والعرض: هو ماهية إذا وجدت كذلك فوجودها إنّما هو في الموضوع.

معرفة الموضوع والمحلّ

وعنوا[2] بـ «الموضوع» المحلّ المستغني في قوامه عمّا يحلّ فيه. والكائن في المحلّ هو الكائن في شيء، لا كجزء منه، شائعاً فيه بالكلّية، ولا يصحّ مفارقته عنه. فالموضوع أخصّ من المحل.

وعلى هذا فبعض الجواهر تكون في محلّ، ويسمّى ذلك الجوهر «صورة»، ويسمّى محلّه «هيولى» و«مادّة». فالموضوع والمادّة داخلان تحت المحلّ، والصورة والعرض داخلان تحت الحالّ.

وقولنا: «كذا هو في كذا» هو لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة. فإنّ كون الشيء في الزمان وفي المكان، وفي الخصب، وفي الراحة، وفي الحركة[3]؛ وكون الجزء في الكلّ، والكلّ في الأجزاء، والخاصّ في العامّ، ليسـ[ـت] لفظة «في» في جميعها بمعنى واحد. فإن جَمَعَ[4] ذلك الإضافةُ أو الاشتمالُ أو الظرفيةُ فكلّ من هذه له

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ٤٦
٢) عنوا: عنو، مج
٣) الحركة: ـ ، صو
٤) جمع: جميع ، صو

عدّة معانٍ أيضاً.

فالشيوع والمجامعة بالكلّية وعدم جواز الانتقال في شرح الكائن في المحلّ، هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة «في» المستعملة فيه. و«لا كجزء»، احترز به عن مثل كون اللونية في السواد، والحيوانية في الإنسان. وقد بيّن[١] أنّ أمثال هذه، ليست بأجزاء على الحقيقة، بل هي كالأجزاء.

تحقيق في أفراد الجوهر

وقد خرج عن الجوهر بتفسيرهم، ما ليس له وراء الإنّية ماهية. فإنّ قولنا[٢] «إذا وجد كان لا في موضوع»، لا يصدق إلّا على ما وجوده زائد على ماهيته. ودخل فيه كلّيات الجواهر المرتسمة في الذهن، فإنّها وإن كانت في الحال في موضوع، إلّا أنّه يصدق عليها أنّها إذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع؛ على أنّ هذه في الحقيقة لا تنتقل بأعيانها من الذهن إلى الخارج؛ بل الذي في الخارج مماثلها. وليس من شرط المماثل[٣] أن يكون مماثلاً من كلّ وجه.

تحقيق في العرض

والعرض وجوده في نفسه هو وجوده لمحلّه؛ وليس أن يحصل له وجود ثمّ يلحقه وجوده في محلّه، بخلاف كون الشمس مثلاً في فلكها، فإنّ كونها في الفلك ليس نفس وجودها؛ إذ لا مانع عن توهّم الشمس كائنة في غيره.

عدم انتقال الأعراض

ولمّا كان العرض بالاصطلاحين لا يتحقّق وجوده الشخصي إلّا بما يحلّ فيه، لم يمكن انتقاله عنه إلى محلّ آخر، ولا أن يوجد مفارقاً له كيف كان: ولهذا قيل في تعريفه: «و لا تصحّ مفارقته عنه». وذاك لأنّ المحتاج في وجوده المشخّص إلى علّة لا يمكن أن يحتاج إلى علّة مبهمة؛ لأنّ المبهم لا يكون – من

---

١) بيّن: تبيّن. صو
٢) «قولنا» هنا حكاية من الجمهور، لأنّه يخالف ما جاء في صدر الفصل
٣) المماثل: المتماثل، مج

حيث هو مبهم[١] – موجوداً في الخارج؛ وما لا يكون كذا، لا يفيد وجوداً خارجياً.

فالعرض إذن لا يتحقّق وجوده إلّا بمحلّ يعيّنه، يتبدّل بتبدّله ذلك الوجود، ولهذا يمتنع أن ينتقل عنه. ويخالف حاله في هذا المعنى حال انتقال الجسم من حيّز إلى حيّز؛ لأنّ احتياجه إلى الحيّز إنّما هو في صفة غير الوجود؛ فإنّه يحتاج في تحيّزه، لا في وجوده، إلى حيّز من حيث طبيعة الحيّز. فلا يمتنع أن ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوي الحيّز الأوّل في معنى الحيّز. وهكذا إذا تعيّن حيّز الواحد بالنوع، كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع لا بعينه، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيّز آخر.

والهيئات لمّا كانت في المحلّ ففي نفسها الافتقار إلى الشيوع فيه، فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها، ولا أن تنتقل، فإنّها عند النقل تستقلّ بالوجود. والحركة فهي جوهر لا هيئة. فإنّ الطبيعة الواحدة من حيث هي تلك الواحدة بعينها، لا تحتاج إلى محل تارةً، وتستغني عنه أخرى، وذلك ظاهر.

ويجب أن تعلم أنّ الانتقال الذي حكم بامتناعه على الهيئات، إنّما هو الانتقال المستلزم لاستقلالها بالوجود، أو بالجهات، أو بالحركة المكانية، أو بما يجري مجرى هذه. وأمّا انتقالها بمعنى أنّ فاعلها يُظهرها للحسّ، أو لغيره في محلّ، ثمّ يُظهرها كذلك في محلّ غير ذلك المحلّ، فلا يمتنع من هذا الذي قد قيل؛ ولم أجد برهاناً على امتناعه.

وإذا قيل: «العرض»، أو «الهيئة» قد عدم، فالمنعدم إذا كانت العلّة الفاعلة[٢] له باقية، هو تعلّقه بمحلّ مّا مُظهر له. وأمّا تعلّقه بفاعله فلم ينعدم، ولهذا جاز أن يُظهره[٣] بمحلّ آخر.

---

١) مبهم: منهم، مج
٢) هكذا في النسخ
٣) يظهره: يظهر، مج

قيام العرض بالعرض

وقيام العرض بالعرض جائز، وهو كاستضاءة سطح الجسم، وكون البطء في الحركة؛ و[١]لكن لا بدّ من الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر والعرض الحال في المحلّ المنقسم، فإنّه لا بدّ وأن ينقسم بانقسام محلّه؛ لأنّ كلّ واحد من الأجزاء المفروضة[٢] في المحلّ:

إن لم يوجد فيها شيء من الحالّ، لم يكن الحالّ حالاً في ذلك المحلّ.

وإن وجد فيه شيء:

فإمّا أن يكون الحالّ بتمامه حاصلاً في كلّ واحد من أجزاء المحلّ، فيكون العرض الواحد في الحالة الواحدة، في أكثر من محلّ واحد، وهو باطل بالبديهة.

أو يحصل كلّ بعض منه في بعض من محلّه، وهو يوجب الانقسام.

جواز قيام غير المنقسم بالمنقسم

ويجوز قيام غير المنقسم[٣] بالمنقسم، إذا لم يكن قيامه به من حيث هو منقسم؛ بل من حيثية أخرى لا انقسام فيها، وذلك كحلول النقطة في الخطّ؛ فإنّها تحلّ فيه لا من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناهٍ؛ وكذا حلول الخطّ في السطح، والسطح في الجسم؛ وكذا قيام الوحدة الغير الحقيقية بالموضوع المنقسم، فإنّها تقوم به من حيث هو مجموع؛ وكذلك الهيئة المسمّاة بالوضع إنّما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة؛ والزاوية والشكل كذلك أيضاً. وليس هو حلول عرض واحد في محالّ كثيرة، [بل][٤] إنّما هو حلول عرض واحد في محلّ واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته. ولا يمتنع هذا وأمثاله في الأمور الاعتبارية التي لا تحقّق لها في الأعيان.

وينقسم الجوهر الموجود بالمعنى المصطلح عليه في هذا الكتاب إلى أربعة أقسام، والعرض إلى مثلها.

---

١) و: ـ، صو

٢) المفروضة: المفترضة(؟)، صو

٣) المنقسم: المتقسيم(؟)، صو

٤) الاضافة من درّة التاج ج ٣ / ٥٠: «بل كي»

أقسام الجوهر

أمّا أقسام الجوهر، فهي أنّه:

إمّا أن يجب وجوده لذاته، وهو الواجب الوجود؛

أو لا يكون كذلك، وهو الممكن الوجود.

لأنّ ما ليس بواجب، هو إمّا ممكن أو ممتنع؛ وإذ ليس بممتنع، لكون مورد القسمة ليس هو مطلق الجوهر، بل الجوهر[١] المقيّد بكونه موجوداً، فهو إذن ممكن.

وكلّ ممكن:

فإمّا متحيّز، وهو «الجسم»، لاستحالة الجوهر الفرد، كما ستعلم.

وإمّا غير متحيّز، ويسمّى بـ«الروحاني» و «المفارق». ولا يخلو:

إمّا أن يكون له تعلّق بالجسم، من طريق التدبير له، والتصرّف فيه، والاستكمال به، وهو «النفس» و«الروح».

أو لا يكون له هذا التعلّق، وهو «العقل».

وربّما يكون المفارق الواحد مفتقراً[٢] إلى العلاقة الجسمية في بعض أحواله، و[٣] مستغنياً عنها في بعضها، فيكون نفساً بالاعتبار الأوّل، وعقلاً بالاعتبار الثاني، وستتحقّق صحّة ذلك.

أقسام العرض

وأمّا أقسام العرض، فهي أنّه:

إمّا أن يتصوّر ثباته لذاته،

أو لا يتصوّر ثباته لذاته.

فإنّ تصوّر ثباته لذاته:

فإمّا أن يعقل دون النسبة إلى غيره،

أو لا يعقل دونها.

---

١) بل الجوهر: ـ، مج
٢) مفتقراً: مفتقر، مج
٣) و: ـ، مج

والذي يعقل دونها:

فإمّا أن يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزّي،

أو لا يوجب.

فالذي يوجب ذلك لذاته، هو «الكمّ».

والذي لا يوجبه هو «الكيف».

والذي لا يعقل دون النسبة إلى غيره هو «الإضافة».

والذي لا يتصوّر ثباته لذاته هو «الحركة».

واحترز بلفظة «لذاته» في الحركة عن الزمان؛ فإنّه لا يتصوّر ثباته بسبب أنّه مقدار الحركة، كما ستعلم.

واحترز بها في الكمّ، عن الذي يكون كمّاً بالعرض ـ كالذي هو موجود في الكمّ، كالزوجية، والاستقامة، والأطولية ـ أو الكمّ موجود فيه، كالمعدودات؛ أو هو حالّ في محلّ الكمّ، كالبياض؛ أو متعلّق بما يعرض له الكمّ، كما يقال للقوّة أنّها متناهية وغير متناهية، بسبب كون المقوي عليه كذلك في المدّة أو في العدّة.

وقد يكون شيء واحد كمّاً بالذات وبالعرض معاً، كالزمان. أمّا كونه كمّاً بالذات فظاهر؛ وأمّا كونه كمّاً بالعرض، فلتعلّقه بالحركة المتعلّقه بالمسافة.

قسم آخر للجوهر والعرض

وعلى اصطلاح الجمهور في معنى الجوهر والعرض، يتغيّر هذا التقسيم، لأنّ الواجب الوجود ليس بجوهر على تفسيرهم، كما سبق. والصورة المقوّمة لما تحلّ فيه، وكذا المادّة التي هي محلّها، هما[١] جوهران على ذلك التفسير.

ووجه تقسيم الجوهر عندهم، إنّه:

إمّا جسم،

أو أجزاؤه،

---

١) هما: ـ، مج

أو أمر غير ذلك.

والقسمان الأوّلان يسمّونهما بالمادّي، والقسم الثالث بالمفارق والروحاني.

ويقسّمون الأوّل إلى:

نفس المادّة،

وإلى ما يقوّمها،

وإلى ما يتقوّم بها.

والأوّل: هو «الهيولى»، والثاني: هو «الصورة» ـ وهما جزءا الجسم ـ والثالث: هو «الجسم».

وأمّا المفارق:

فإمّا أن يتصرّف في المادّيات على الوجه الذي سبق، وهو النفس؛

أو لا تتصرّف فيها كذلك، وهو العقل.

وتقسيم العرض على الاصطلاحين متساوٍ.

تقسيم الكمّ

ويجب أن تعلم أنّ الكمّ:

إمّا أن يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدّ مشترك، وهو «المتّصل»؛

أو لا يمكن، وهو «المنفصل».

والمتّصل: إن كان قارّ الذات، أي يصحّ ثباته، فهو «المقدار»؛ وإلّا فهو «الزمان».

والمنفصل هو «العدد».

والأوّل يختصّ بالوضع دون الأخيرين.[1] والأوسط يختصّ بأنّه غير قارّ الذات، دون الباقيين.

تقسيم الكيف

وإنّ الكيف:

١) الأخيرين: الاخرين، مج

إمّا أن يكون مختصّاً بالكمّيات: كالتربيع والزوجية؛
أو غير مختصّ بها.
وغير المختصّ:
إمّا أن يعتبر من حيث هو استعداد لامر مّا،
أو لا يعتبر من حيث هو كذلك.

والمعتبر فيه أنّه استعداد هو القوّة، واللاقوّة، كالمصحاحية والصلابة وما يقابلها.

والذي لا يعتبر فيه أنّه استعداد،[١] فإمّا محسوس بأحد[٢] الحواسّ الخمس الظاهرة، كملوحة ماء[٣] البحر، وحمرة الخجل؛
أو غير محسوس بأحدها، كصحّة المصحاح، وغضب الحليم.

ويعمّ الأوّلين كونهما لا يعتبر فيهما أنّهما كمال جوهر، بخلاف الثالث والرابع.

وللإضافة والحركة أقسام، الأليق بها أن تؤخّر عن هذا الموضع، وهذا الذي قد[٤] ذكرته هو تقسيم حاصر[٥] لجميع الموجودات الخارجية؛ بل ولجميع المفهومات الذهنية.

ومن ههنا إن شاء الله[٦] وبتوفيقه سبحانه، أشرع في الكلام في كلّ واحد من هذه الأقسام، وأحكامه، مبتدئاً بأخسّها وأضعفها، وهو أقسام الأعراض وجوديها واعتباريها، مترقّياً عنها إلى الأشرف فالأشرف، والأقوى فالأقوى من الموجودات الجوهرية؛ فأذكر بعد الأعراضِ الأجسامَ، ثمّ النفوس، ثمّ العقول؛ ثمّ أختم الأبواب بالكلام في جلال[٧] الغني المطلق القيّوم، الواجب الوجود، جلّ جلاله، وعزّ[٨] سلطانه.[٩]

---

١) استعداد: + هو القوة واللاقوة، مج
٢) فإمّا محسوس بأحد: ـ، مج
٣) ماء: لماء، صو، مج
٤) قد: ـ، مج
٥) حاصر: حاضر، صو
٦) الله: + تعالى، مج
٧) هكذا في النسخ
٨) هكذا في النسخ
٩) في درّة *التاج* ج ٣ / ٥٢: «جلّ جلاله وعظم كبرياؤه»

الباب الثالث

في أقسام الأعراض الوجودية والاعتبارية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في المقادير والأعداد التي يعمّها جميعها

كونها كمّية قارّة الذات[1]

أقسام المقدار، أي الكمّ المتّصل

أقسام المقدار[2] ثلاثة: خطّ، وسطح، وبُعد تامّ وتسمّى «جسماً تعليمياً».

فالخط: هو طول وحدة، دون اعتبار عرض وعمق.

والسطح: هو طول وعرض فحسب، دون اعتبار عمق.

والبُعد التامّ: هو الطول والعرض والعمق.

والفرق بين هذه المقادير وبين الجسم الطبيعي، أنّ كلّ واحد منها قد يتبدّل على جسم واحد، مع أنّ ذلك الجسم بحاله لم تتبدّل، والمتبدّل غير ما ليس بمتبدّل. ألا ترى أنّ قطعة من الشمع مثلاً إذا شُكّلت بأشكال مختلفة، كيف يزداد طولها تارةً، وينقص أخرى، وكذا عرضها وعمقها، مع جسميتها هي هي في جميع الأحوال.

فكلّ[3] من الخط والسطح والعمق عرض في الجسم، فمجموعها ـ وهو البُعد التامّ ـ هو عرض أيضاً، إذ لا يتقوّم جوهر بمجموع أعراض لا مقوّم له غيرها.

وليس لشيء من هذه الامتدادات وجود في الأعيان على الاستقلال.

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ٥٣

٢) هكذا في النسخ

٣) فكلّ: وكلّ، صمو

أمّا الخط، فلأنّه لو وجد عيناً،[١] لكان ما يلاقي منه جهة السطح غير ما يلاقي الجهة الأخرى، فينقسم في العرض.

والسطح لو وجد كذلك، لكان الملاقي منه لجهة الجسم غير الملاقي منه[٢] للجهة الأخرى، فينقسم في العمق.

والبعد التامّ، لو قام بنفسه دون مادّة، لكان هو «الخلأ» الذي سيتحقّق امتناعه.

ونحن إذا تخيّلنا الثخن من غير أن نلتفت إلى شيء من الموادّ، كان ذلك بُعداً تامّاً، هو الجسم التعليمي. وإذا تخيّلناه متناهياً فقد تخيّلنا سطحه، فإذا كان تخيّلنا لسطحه من غير أن نلتفت إلى شيء ممّا يقارنه في الموادّ من اللون والضوء، كان ذلك سطحاً تعليمياً. وعلى هذا قياس الخط التعليمي.

اعتبارات المقدار

والبُعد التامّ يمكن أن يؤخذ لا بشرط شيء، ويمكن أن يؤخذ بشرط لا شيء. وأمّا السطح والخط التعليميان، فلا يمكن أحدهما بشرط لا شيء، بل كما لا يتحصّلان في نفس الأمر على الاستقلال، فكذا في التخيّل، لأنّا إذا تخيّلناهما، لا بدّ وأن نفرض للسطح[٣] أعلى وأسفل، وللخط يميناً ويساراً، فيكون المأخوذ الأوّل مع الجسم، والثاني مع السطح.

عرضية المقدار

ويدلّ على عرضية المقدار أنّه لو وجد في الخارج مفارقاً عن المادّة، لكان كونه كذلك إمّا لذاته، أو للوازمها، أو لأمر خارج عنها.

والأوّلان: يقتضيان كون كلّ مقدار كذلك.

والثالث: يقتضي كون الغني بذاته عن المحلّ، يصير محتاجاً إليه بأمر جائز المفارقة، والمحتاج إليه بذاته يصير غنياً عنه، بأمر هذا شأنه، وذلك محال؛ لأنّ

---

١) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٥٢: «اگر در اعيان باشد» (لو وجد في الأعيان) / وهو الأظهر

٢) منه: ـ، تر ٣) للسطح: للخط، صو، تر

ما للشيء بذاته لا ينفكّ عنه بحال من الأحوال.

والسطح ليس هو فناء الجسم فقط، وإلّا لم يكن قابلاً للإشارة الحسية؛ بل هناك أمور ثلاثة:

فناء الجسم في جهة معيّنة، وليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو عمقه؛

ومقدار ذو طول وعرض فقط؛

وإضافة تعرض للفناء، فيقال لها بحسبها نهاية لجسم ذي نهاية؛ والإضافة عارضة لها، متأخّرة عنها.

وكون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة، يقتضي كونه قابلاً لفرض بُعدين منها[١] فقط. وكمّيته إنّما هي باعتبار كونه مقداراً لا غير. وكونه سطحاً، هو باعتبار ملاحظة البُعدين اللذين هما: الطول والعرض، مع عدم ملاحظة البُعد الثالث، وهو العمق.

وإنّما قُيد التقاطع بكونه على زوايا قائمة، لأنّه لو لم يقيّد بذلك لأمكن في السطح تقاطع أبعاد لا تنحصر، فضلاً عن الجسم.

وأمّا كونه على الزوايا القوائم، فلا يمكن أن يزيد في الجسم على ثلاثة، ولا في السطح على بُعدين، إذ الزاوية القائمة هي التي تحدث من قيام خط مستقيم على خط مستقيم، ولا ميل فيه إلى أحد الجانبين. فإن مال إلى أحدهما، فالتي هي أصغر من قائمةٍ «حادّةٌ»، والتي هي أكبر[٢] منها «منفرجة»، وذلك ظاهر عند التأمّل.

وحال الخطّ في كونه يتناهى به السطح على قياس حال السطح في كونه يتناهى به الجسم. والخطّ يتناهى بنقطة، وليست النقطة من المقادير، ولا من الكمّية، إذ ليس يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء، وهو معنى قبول التجزّي

---

١) منها: فيها (؟)، مج

٢) أكبر: أكثر، صو

الذي هو من خواصّ الكمّ. وإنّما المقادير بأسرها تتناهى بها، وتعرف بأنّهما شيء ذو وضع لا ينقسم.

لمّية حصر أقسام الكمّ المتّصل ثبوتاً

وكون التقاطع المذكور على زوايا قوائم، دليل على أنّ المقادير لا تزيد على الثلاثة، التي هي: الخط والسطح والجسم التعليمي، إذ لا يمكن الزيادة على إمكان فرض أبعاد ثلاثة بهذا الشرط. ولهذا عبّرت عن الجسم التعليمي في هذا الكتاب بـ «البعد التامّ».

العدد، أي الكمّ المنفصل

والعدد هو الكمّ المنفصل، إذ ليس لأجزائه إمكان حدّ مشترك يتلاقى عنده. ولو فرض في نوع من العدد كالسبعة آحاد مرتّبة، فيها واحد متوسّط وعلى الجوانب آحاد، بطلت نوعيته الواحدة الكائنة قبل هذا الترتيب.

ثمّ إذا فرض فيها واحد بين إثنين يكون له طرف إلى كلّ واحد فينقسم، فتكون آحاده أموراً منقسمة: إمّا أجسام أو سطوح صغار. وبالجملة تكون كمّيات متّصلة في أنفسها، وتعرض لها الوحدة والعددية. وكلامنا في الكمّ المنفصل بالذات، لا فيما يعرض له الكمّ المنفصل، فيكون كمّاً منفصلاً بالعرض. فإنّ الذي يعرض له ذلك، قد يكون جوهراً، وقد يكون مقداراً، أو غيرهما. فالعدد من حيث هو عدد، لا حدّ مشترك فيه، ولا إمكان لأن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف؛ ولا أولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية، ولا بالطرفية من بعض.

انحصار الكمّ المنفصل في العدد

وليس غير العدد كمّاً منفصلاً، لأنّ قوام المنفصل من المتفرّقات التي هي مفردات[١] التي هي آحاد، فإن أُخذ الواحد من حيث هو واحد فقط، لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله إلّا العدد.

---

١) كذا في النسخ / *درّة التاج* ج ٥٦/٥: «چه قوام منفصل از متفرّقاتی است كی ايشان مفرداتی‌اند كی آحادند». (... التی هي مفردات و هي آحاد).

وإن أُخذ من حيث إنّه إنسان أو حجر أو غير ذلك، لم يمكن اعتبار كونها كمّيات منفصلة إلّا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها.[١] فهي إنّما تكون كمّيات منفصلة بالحقيقة، لكونها معدودة بالوحدات التي فيها. فإذاً كمّياتها[٢] المنفصلة ليس إلّا لعدديتها لا غير.

عرضية العدد والوحدة

والبرهان على كون العدد عرضاً، هو أنّه متقدّم بالوحدات التي هي أعراض. ومجموع الأعراض لا يكون جوهراً. وعرضية الوحدات[٣] يدلّ عليها وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة، فذلك المفهوم:

إن كان جوهراً، استحال حصوله في العرض؛ لأنّ الجوهر لايوجد في العرض.

وإن كان عرضاً لم يمتنع حصوله في الجوهر. فوجب الجزم بكون الوحدة عرضاً.

معرفة الوحدة وأنّها ليست بكمّ

وظاهر أنّ الوحدة وإن كانت مبدأ العدد ومقوّمة له، فليست بعدد، ولا كمّ؛ إذ التعريف لها لا يصدق عليها؛ بل أقلّ العدد إثنان، وهو الزوج الأوّل.

ونسبة الوحدة إلى العدد، ليست كنسبة النقطة إلى الخطّ، لأنّ الوحدة جزء العدد، والنقطة نهاية الخط، وليست بجزء منه، وإلّا لزم تركّب الخط من النقط، والسطح من الخطوط، والجسم من السطوح. وهذا هو معنى تركّب الجسم من الجواهر الأفراد؛ وستعلم ذلك، وامتناعه.

---

١) فيها: فها، مج (وكذا ساير الموارد في هذه النسخة)

٢) كمّياتها: كمّيتها، صو

٣) جاء في درّة التاج ج ٢ / ٥٦: «و دليل بر عرضيت وحدات آن است...» (و الدليل على عرضية الوحدات أنّ...)

الوحدة والكثرة المعتبرتان في العدد

وكلّ نوع من أنواع العدد له وحدة مّا، باعتبارها يكون له لوازم وخواصّ، مثل الزوجية والفردية والمُنطقية والأصمّية، وغير ذلك ممّا يشتمل عليه علم «الأرثماطيقي».. وهذه الخواص ممتنعة الزوال.

وله اعتبار كثرة، وخصوصية تلك الكثرة هي نوعيته التي هو بها ما هو، فليس العدد ممّا لا حقيقه له مطلقاً. وكيف يكون لما لا حقيقه له ـ لا في الخارج ولا في الذهن ـ خواصّ ولوازم ومناسبات عجيبة، قد أفرد لها علم، وفرّع منه فروع؛ فهو ممّا له حقيقة في الاعتبار الذهني وإن لم تكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجي، كما سبق.

وكلّ نوع من أنواع العدد فإنّما يتقوّم بالوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع، و[1] تكون كلّ واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته. فأمّا الأعداد التي فيه، فليست مقوّمة له، مثلاً: العشرة ليست متقوّمة بالخمستين، فإنّه ليس تقوّمها بذلك أولى من تقومها بستّة وأربعة، أو سبعة وثلاثة، أو ثمانية وإثنين[2]. ولو كان أحد هذه مقوّماً لها، لكان كافياً في تقويمها. ومن المحال أن يكون للشيء أمور كلّ واحد منها كافٍ في تقوّمه، فتكون[3] العشرة من تسعة وواحد، أو من نوعين من العدد، إنّما هو من خواصّها ولوازمها الخارجة عن ماهيتها. فإذا عرّفت بأنّها عدد مركّب من عدد كذا وعدد كذا، فهو رسم وتنبيه، لا حدٌّ.

وحال النوع من العدد في وحدته باعتبار، وكثرته باعتبار آخر، كحال المقدار في وحدته من جهة الاتّصال، وكثرته من جهة الأجزاء التي فيه بالقوّة.

---

١) و: + قد، صو

٢) هكذا في النسخ / والأظهر: اثنتين

٣) فتكون: فكون، مج

الفصل الثاني

في الكمّية غير القارّة وهي الزمان[1]

الزمان وكيفية افتراضه

إذا فرضنا ثلاثة أجسام متحرّكة على ثلاث[2] مسافات معاً. كثلاث كُرات متساوية يحرّكها ثلاثة أشخاص إلى جهات مختلفة:[3] إحداها أسرع. والأخرى أبطأ. والثالثة متوسّطة بينهما؛ وابتدأت بالحركة معاً فتحرّكت السريعة مثلاً دورتين. والبطيئة دورة واحدة. وانتهتا معاً. والمتوسّطة كُفّت عن الحركة قبلهما. ودارت دورة واحدة: فالسريعة[4] والبطيئة. اشتركتا في الابتداء والانتهاء معاً. وتخالفتا في المسافة؛ والمتوسّطة شاركت البطيئة في المسافة. ولم تشارك السريعة فيها؛ فتكون السريعةُ خالفت البطيئةَ والمتوسّطةَ في المسافة. وشاركت البطيئةَ في شيء به خالفت المتوسّطة.

وذلك الشيء ليس هو المحرّك. ولا المتحرّك ولا الحركة. ولا ما يتعلّق بها من المسافة والسرعة والبطء. لأنّ محرّكَ واحدةٍ غير محرّك الأخرى. والمتحرّك غير المتحرّك الآخر وحركته غير حركة الآخر ولا متعلّقه بها. وبينها معية تتساوى في البعض منها. وهي ما منه. وما إليه.

ويشترك الكلّ في شيء منها. وهو[5] المدّة والزمان. واشترك الثلاث في قطعة منه. وإثنتان في الكلّ.

فهذه المدّة والزمان أدركت ملحوظة بالذهن، ولا تساوي جزءها كلّها كما

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ٥٨

٢) ثلاث: ثلاثة، مج

٣) مختلفة: + و، مج

٤) جزاء «إذا فرضنا...»

٥) هو: هي، مج

في سائر المقدّرات. فإنّ الكرة السريعة لا يمكن أن تتحرّك في تلك المدّة بتلك السرعة أكثر من الدورتين. ولا أقلّ؛ ولا البطيئة في المدّة المفروضة يمكن أن تتحرّك مثل حركتها.[1] ولا أكثر.

وإنّية الزمان ظاهرة بهذا التنبيه. لكن ماهيته خفية.

تنبيه في ماهية الزمان وإنّيته

وممّا ينبّه على إنّيته وماهيته أيضاً. أنّ القبلية التي لا تجتمع مع البعدية ـ وهي السابقة على وجود الحادث ـ ليست نفس العدم؛ فإنّ العدم قد يكون بعد، كما يكون قبل. ولا هي ذات الفاعل؛ فإنّه قد يكون قبل ومع وبعد؛ فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدّد وتصرّم على الاتّصال، فهو متّصل في ذاته غير قار الذات.

فإنّا لو فرضنا متحرّكاً يقطع مسافة. يكون حدوث حادث مّا مع انقطاع حركته. فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرّمة ومتحدّدة. مطابقة لأجزاء المسافة والحركة. فتكون هذه القبليات والبعديات متّصلة اتّصال المسافة والحركة.

فالشيء الذي هو غير قارّ الذات ـ السابق على الحادث المتّصل اتّصال المقادير ـ هو الزمان. وليس له مفهوم غير اتّصال الانقضاء والتجدّد.

تبصرة في كيفية اعتبار التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان

وإذا لم يفرض الذهن في هذا الاتّصال تجزّياً بالفعل. فلا تقدّم فيه ولا تأخّر. والأجزاء المفروضة فيه لا يفرض لها تقدّم وتأخّر. بل تصوّر عدم استقرارها ـ المستلزم لتصوّر تقدّم وتأخّر ـ هو حقيقة الزمان.

فالتقدّم والتأخّر لاحقان له[2] لذاته، ويلحقان غيره بسببه؛ وذلك الغير هو كلّ ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار. كالحركة وغيرها.

---

١) حركتها: حركها، مج

٢) اي للزمان

ولانحتاج[١] إلى[٢] أن نقول: اليوم متأخّر عن أمس، لأنّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخّر، بخلاف العدم والوجود وغيرهما.

ولو كان ما ذكرناه تعريفاً حدّياً أو رسميّاً للزمان، لكان قد أخذ الزمان في حدّ نفسه، فإنّه لا يصحّ تصوّر المعية والقبلية والبعدية، إلّا مع تصوّر الزمان، فلا يؤخذان في تعريفه.

عدم اعتبار السرعة والبطء في تعريف الزمان

وكذا الحركة السريعة والبطيئة المذكورتان في التنبيه المذكور أوّلاً لايمكن أخذهما في تعريفه، لأنّ السريعة هي التي[٣] تقطع مسافة أطول في زمان مساوي[٤] أو أقصر، وتقطع مسافة مساوية في زمان أقصر؛ والبطيئة على الخلاف من ذلك. فالزمان ماخوذ في تعريفهما، بل ماقيل[٥] ههنا يجري مجرى المنبّهات على حقيقة الزمان.

كيف أنّ الزمان هو مقدار للحركة

والقبلية والبعدية، إذا أخذا من حيث يقعان في زمان معيّن، كان حكمهما حكم غيرهما في لحوق قبلية وبعدية أخرى، يعتبرهما الذهن به. ولا ينقطع ذلك إلّا بانقطاع الاعتبار الذهني، وهما إضافتان يجب وجود معروضيهما في العقل معاً، لا في الخارج كذلك، وهما من الأمور الاعتبارية، لا الخارجية؛ ولايختصّان بزمان دون زمان، بل يصحّ تعلّقهما في جميع الأزمنة.

وإذ قد ثبت أنّ قبلاً قد يكون أبعد من قبل وأقرب منه، فالقبليات لها مقدار، وهو غير ثابت، كما عرفت؛ فلا يكون مقدار الجوهر أو هيئة[٦] يتصوّر ثباتها، فهو مقدار لهيئة لا يتصوّر ثباتها، وهي «الحركة».

---

١) ولانحتاج: فلانحتاج، مج ٢) إلى: ـ، مج
٣) التي: ـ، صو ٤) مساوي: مساو، صو
٥) قيل: + إلى، تر
٦) درّة التاج ج ٣٠/٦٠: «پس مقدار جوهرى يا مقدار هيئتى نباشد». (فلا يكون مقدار جوهرٍ أو مقدار هيئةٍ).

فماهية الزمان أنّه مقدار الحركة،[١] لا من جهة المسافة، بل من جهة المتقدّم[٢] والمتأخر[٣] اللذين لا يجتمعان. وأنت تعلم من تأخيرك لأمر، إذا أدّى إلى فوات ما يتضمّن تقديمه، أنّ أمراً ما قد فاتك، وذلك الفائت هو الزمان. وتعلم أنّه مقدار حركة بما يُرى من التفاوت وعدم الثبات.

والفطرة السليمة، يستغني بهذا في إثبات الزمان وبيان ماهيته[٤] عن جميع ما مرّ من التنبيهات عليها. ومن لا يستغني به[٥] فلا بدّ له من التنبيهات[٦] السابقة.

وقد عبّر عن الزمان أيضاً بأنّه اعتبار التقدّم والتأخّر والقبلية والبعدية في الأمور الموجودة والمقدّرة[٧] في الوهم. وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى «الآن» الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه، فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا.

ليس للزمان مبدأ زماني ومقطع زماني

ولا مبدأ زماني للزمان، وإلّا لكان له قبل لا يجتمع مع بعده، وليس ذلك القبل نفس العدم، ولا أمر ثابت يجتمع معه؛ لما مرّ؛ فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال.

وبقريب[٨] من هذا يتبيّن أن لا مقطع زماني له، إذ يلزم أن يكون له بَعد، وبَعده ليس عدمه، إذ قد يكون العدم قبل، ولا شيء ثابت، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان شيء منه، فلا ينقطع ما فرض أنّه قد انقطع؛ هذا خلف.

إنّ الزمان ليس بواجب لذاته

ولا يلزم من هذا، كون الزمان واجباً لذاته. إنّما كان يلزم ذلك لو لزم من فرض عدمه المحال كيف كان، أمّا إذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوته أو

---

١) الحركة: للحركة، مج
٢) المتقدّم: التقدّم، مج
٣) المتأخّر: التأخر، مج
٤) ماهيته: ماهية، مج
٥) به: ـ، مج
٦) عليهما ومن... التنبيهات: ـ، مج
٧) المقدّرة: القدرة، مج
٨) بقريب: تقريب، صو / بقريب: بقرب، مج

بعد ثبوته ـ لا مطلقاً ـ لم يلزم وجوبه بذاته.

الآن ووجوده

والآن في الزمان كالنقطة في الخط. وهو طرف موهوم بين الماضي والمستقبل؛ به متّصل أجزاء الزمان بعضها ببعض. وإذ ليس للزمان طرف فلا وجود لهذا الآن، إلّا في الذهن. وكما أنّ النقطة ليست مقوّمة للخط، كذلك الآن ليس مقوّماً للزمان. وسيتحقّق ذلك فيما بعد. فهو عرض حالّ في الزمان. هو حدّ مشترك بين ماضيه ومستقبله. والماضي ليس بمعدوم مطلقاً، بل هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي. وكلاهما معدوم في الآن.

إنّ المسافة لا توجب التقدّم والتأخّر برأسها

وليست المسافة وحدها هي السبب في التقدّم والتأخّر اللذين في الزمان، وإلّا لما كانت المسافة الواحدة تقع فيها[1] حركة متقدّمة ومتأخّرة بالتعاود؛ بل للمسافة مدخل ما في ذلك، وهو ظاهر.

وقد قسّم الزمان إلى أجزاء من السنين والشهور والأيام والساعات، وغير ذلك. وأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق. ولا يتقدّم جزء مفروض من الزمان على جزء آخر منه تقدّماً زمانياً؛ بل يتقدّم عليه بالطبع. والسابق منها شرط معدّ للّاحق؛ لأنّك ستعلم أنّ الحركات هي سبب حدوث الحادثات. والحركة حادثة، وكلّ حادث له علّة حدوث من الحركات، فالحركة كذلك. فتقدّم جزء من الحركة على جزء آخر طبعي،[2] لا زماني.

وليس بعض أجزائها أولى بالعلّية من بعض بحسب ماهيتها، بل الأولوية بحسب أمر خارج من فاعل محرّك وقابل، هو أجزاء المسافة.

وتعيّن المراد بالتقدّم[3] الطبيعي بسبب الفاعل، وجزء آخر من المسافة، والوصول إلى ذلك الجزء أيضاً، بسبب المسافة والجزء الآخر؛

---

١) فيها: فيها، مج ٢) طبعي: طبيعي، مج، تر

٣) هكذا في النسخ / جاء في درّة التاج ج ٣ / ٦٢: «و تعيّن مر او به تقدّم طبيعى به سبب فاعل باشد»

ومعية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد، لأنّ الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان، هي متى ذلك الشيء. والأخرى تقتضي نسبتين تشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد، هو زمان مّا.

تقدّر الزمان بالحركة

وكما تقدّر الحركة بالزمان كذلك يقدّر الزمان بالحركة، كما يدلّ المكيال على المكيل تارةً، والمكيل على المكيال أخرى. وكذا تدلّ[1] المسافة على الحركة، والحركة على المسافة.

ويكفي في تحقّق الزمان حركة واحدة، ولا أي حركة، بل الحركة التي لا بداية لها، ولا نهاية، لتكون حافظة له. وكما أنّ المقدار الموجود في جسم يقدّره ويقدّر ما يحاذيه ويوازيه، كمقدار مِسطرة، كذلك مقدار الحركة الواحدة، وهي الحركة التي يقدّرها[2] الزمان، يقدّر به سائر الحركات.[3] وكما ليس يجب أن يكون ذلك المقدار في المِسطرة متعلّقاً بالمقدِّر والمقدَّر، كذلك هذا المقدار يكفي في تقديره لسائر الحركات أن يكون مقداراً لحركة واحدة.

إنّ علّة الزمان لا تقع في الزمان

ولكون الزمان غير قارّ الذات، فلا يكون شيء منه حاضراً. وكلّ ما هو علّة للزمان[4] ـ تامّة كانت أو ناقصة ـ فلا يكون في الزمان، ولا معه، اللّهمّ إلّا في التوهّم، حيث يقيس الوهم هذه الأشياء إلى الزمانيات.

وإذا قيل: السكون في الزمان، أو مقدّر به، فهو تجوّز: بمعنى أنّه لو كان الساكن متحرّكاً لكان مقدار حركته كذا.

والجسم إذا قيل في الزمان، فإنّما هو من جهه حركته.

ونسبة الزمان إلى الحركات، كنسبة الذراع إلى المذروعات. وكونه مقداراً للحركة ليس بأمر زائد على الحركة في الأعيان، قائم بها؛ إنّما هو زائد بحسب

---

١) تدلّ: ـ، مج ٢) يقدّرها: يقدّر بها، مج

٣) في درّة التاج ج ٣ / ٦٣: «و آن حركتى است كى زمان مقدار اوست، تقدير كنند به او، يعنى به مقدار آن حركت، ساير حركات را» ٤) للزمان: الزمان، صو

الاعتبار الذهني، من حيث يلاحظ الذهن كون الحركات متشاركة في كونها حركة، ومختلفة في مقاديرها التي هي أزمنتها.

وكما أنّ المقادير القارّة الذات تشاركت في المقدارية، وزاد بعضها على بعض، ولم يلزم من ذلك أن تزيد بعض المقادير على بعض بأمر وراء المقدار، فكذا الحال في الزمان بالقياس إلى الحركة.

ولا ينتسب إلى الزمان شيء بأنّه حاصل فيه، إلّا إذا كان ذلك الشيء من الأشياء التي فيها تقدّم وتأخّر، وماضٍ ومستقبل، وابتداء وانتهاء، وذلك هو الحركة أو ذو الحركة؛ فإنّ كلّ أمر زماني فله متى، ويصحّ عليه الانتقال في متاه، وما هو خارج عن هذا، فإنّه يوجد مع الزمان، لا فيه.

معنى الدهر والسرمد والأزل والأبد

وهذه المعية:

إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت، فهو «الدهر».

وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت، فأحقّ ما يسمّى به «السرمد».

وهذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت، والثابت مع الثابت، بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعية، كأنّها «متى» للأمور الثابتة.

ولا يتوهّم في الدهر، ولا في السرمد[1] امتداد، وإلّا لكان مقدّراً بالحركة، والزمان[2] كمعلول للدهر[3] والدهر كمعلول للسرمد،[4] فإنّه لولا دوام نسبة علل الأجسام إلى مبادئها، ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركاتها؛ ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان، ما تحقّق الزمان.

ودوام الوجود في الماضي هو «الأزل»، ودوامه في المستقبل هو «الأبد»، والدوام المطلق يعمّ الدهر والسرمد.

---

١) السرمد: الشرط، مج
٢) والزمان: ـ، مج
٣) للدهر: الدهر، مج
٤) للسرمد: السرمد، مج

الفصل الثالث[١]

فيما لا يعتبر فيه من الكيفيات أنّه كمال جوهر، وهو ما يختصّ بالكمّيات منها وما يعتبر فيه أنّه استعداد فحسب[٢]

الكيفيات المختصّة بالكمّيات

أمّا الكيفيات المختصّة بالكمّيات، فهي التي لا يتصوّر عروضها لشيء ما إلّا بواسطة كمّيته. ويدخل فيها ما يكون كذلك بكلّه كالإستقامة والانحناء، أو ببعض أجزائه كالخلقة المركّبة من: لون وشكل، وهي كذلك، لما فيها من الشكل فقط.

وينقسم هذا النوع إلى:

ما يكون مختصّاً بالكمّية المتّصلة،

وإلى ما يكون مختصّاً بالكمّية المنفصلة.

والمختصّ بالمتّصلة إمّا شكل وحده، أو غيره.

وذلك الغير:

إمّا مركّب مع الشكل كالخلقة[٣]،

أو غير مركّب معه كالإستقامة.

والذي يختصّ بالكمّيات المنفصلة، هو كالزوجية والفردية.

ومعنى الاستقامة في الخطّ كونه بحيث إذا افترض عليه نقط[٤] كانت في سمت واحد، أي لا يكون بعضها أرفع، وبعضها أخفض.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٦٥ ٢) فحسب: بحسب، مج

٣) اللفظة مهملة في النسخ ويمكن أن يقرأ ما فيها: كالحلقة، إلّا أنّ ما جاء في *درّة التاج* وما سيأتي بعد يوافق نصّنا هذا. ٤) نقط: فقط، مج

الخطّ المستقيم

وقد يعبّر عن «الخط المستقيم» بأنّه الذي تنطبق أجزاؤه بعضها على بعض على جميع الأوضاع، بخلاف المنحني. فإنّه ربّما انطبق قوسان إذا جعل مقعّر إحداهما إلى محدّب الأخرى. أمّا على غير هذا الوضع فلا ينطبق.

وقد يقال: هو أقصر خطّ يصل بين نقطتين، أو: هو الذي إذا أثبت نهايتاه وفتل لا يتغيّر وضعه، أو: أنّه الذي يستر وسطه طرفيه.

و «استواء السطح» هو كون الخطوط المفروضة عليه في جميع الجهات مستقيمة، و «استدارة السطح المستوي»، هو[1] أن يحيط به خط مستدير، يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه.

الكرة والدائرة

و «كرية الجسم» هو أن يحيط به سطح مستدير، يتأتّى أن يفرض في داخله[2] نقطة، تكون[3] كلّ الخطوط المستقيمة الخارجة إليه منها متساوية.

وتتصوّر «الدائرة» من توهّمنا ثبات أحد طرفي الخط المستقيم، مع إدارة الطرف الآخر، إلى أن يعود إلى وضعه الأوّل. والنقطة الثانية هي «مركز الدائرة». والخط المارّ بالمركز من المحيط إلى المحيط، هو «قطرها».

والكرية تتصوّر من توهّم ثبات قطر الدائرة، مع إدارة نصفها إلى أن يعود إلى وضعه أوّلاً. والخط الذي يمرّ بمركز الكرة من محيطها إلى محيطها يسمّى «قطر الكرة».

وإذا توهّمنا حركة الكرة مع ثبات قطر من اقطارها، فذلك القطر محورها، وطرفاه «قطباها»، والدائرة التي بعدها من قطبي الكرة بعد واحد هي «منطقة الكرة».

المخروط والأسطوانة والشكل والخلقة

والمخروطية في الشكل نتصوّرها من كوننا نتوهّم[4] خطّاً قائماً في السمك،

---

١) هو: ــ، صو
٢) داخله: ــ، صو
٣) تكون: ــ، تر
٤) نتوهّم: يتوهّم، صو

خارجاً من مركز الدائرة. غير مائل إلى جانب من الجوانب، مع أنّا نصل من محيط الدائرة خطّين إلى طرفي الخط القائم، حتّى حدث مثلّث.[١] وتوهّمنا ثبات الخط القائم[٢] مع إدارة المثلّث [إلى أن يعود إلى وضعه الأوّل].[٣]

وأسطوانية الشكل نتصوّرها من توهّم خطين قائمين في السمك، خارجين: أحدهما من مركز الدائرة. والآخر من محيطها، مع كوننا[٤] نصل بين واحد من طرفيهما بخط مستقيم، حتّى يحدث سطح، ويتوهّم ثبات الخط الخارج من المركز، مع إدارة هذا السطح، إلى أن يعود إلى وضعه الأوّل.[٥]

و «الشكل» ليس نفس حدّ الجسم، أو حدوده؛ بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود. وإن كان بشركة من الحد، ومشروطاً به.

وليست الدائرة في الخط، ولا الكرة في السطح، وإن كانت الدائرة لا تتمّ إلّا بانعطاف خط، والكرة لا تتمّ إلّا بتقبيب سطح.

ولو كانت الدائرة في مجرّد الخطّ، لكانت استدارة أو تقويساً.

ولو كانت الكرة في السطح لكان[٦] إمّا تقعيراً بحسب ما يلي جانب التجويف، أو تقبيباً بحسب ما يلي الأمر الخارج.

فالحقّ أنّ الكرة جسم لا سطح. والدائرة سطح لا خط. والزواية هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حدّ أكثر من واحد، ينتهي عند حدّ مشترك. و «الخلقة» شكل من حيث إنّه في جسم طبيعي أو صناعي، مخصوصاً بما

---

١) أى مثلّث القائم الزاوية ٢) حتّى حدث مثلّث... القائم: -، تر

٣) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٦٦ هذه الفقرة ملخّصاً: «و تصوّر مخروط به آن كه مثلثى قائم الزاويه را بر احد ضلعى القائمه بگردانند تا با وضع اوّل رسد»

٤) كوننا: كونها، مج

٥) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٦٦ هذه الفقرة أيضاً ملخّصاً: «و تصور اسطوانه به آنكه ذو اربعة اضلاعى را بر يك ضلع بگردانند تا با وضع خود آيد»

٦) هكذا في النسخ

يصحّ إبصاره. فهي حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل. وباعتبارهما[١] يوصف الشخص بالحسن والقبح.

وما يتعلّق من الكيفيات بالكمّ المنفصل فوضعه علم «الأرثماطيقي». وهو غير مناسب لغرض هذا الكتاب. وقد أهملت ذكر كثير ممّا يتعلّق بالكمّ المتّصل. البعض منه لهذا السبب. والبعض لوضوحه كالتربيع والتثليث واشباههما. وما عرّفتُه ههنا من الكمّيات فهو آتٍ بالغرض. والمقصود من ذكره بالذات. إنّما هو الكيفيات المتعلّقه به. لافتقار ما عرّفتها[٢] به إليه.

الكيفيات الاستعدادية

وأمّا الكيفيات الاستعدادية.[٣] فمنها تهيّؤ لقبول أثرٍ مّا بسهولة أو سرعة. وهو وهن طبيعي. كالممراضية واللِين. وتسمّى «اللاقوّة».

ومنها تهيّؤ للمقاومة وبطء الانفعال. كالمِصحاحية[٤] والصلابة. وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض. ويتأبّى عن الانغمار[٥]. لا أنّه لايمرض، ولا ينغمر. ويسمّى «القوّة».

ويشتمل أقسام هذين ـ أعني القوّة واللاقوّة ـ كونهما استعدادات. تتصوّر في النفس بالقياس إلى كمالات. وهيو إن كانت في أنفسها كمالات فليس المعتبر ههنا كماليتها. بل كونها استعداداً لكمال غيرها. ولا يراد بالكمال ههنا[٦] ما يكون فضيلة للشيء أو ملائماً له. بل معناه: كونه نهاية استعداد مّا. لاغير.

ويدخل في هذا النوع من الكيفيات كثير من الكمالات المحسوسة وغير المحسوسة. لا باعتبار كماليتها. بل باعتبار إعدادها لكمال آخر.

---

١) باعتبارهما: باعتبارها، صو، تر ٢) عرّفتها: عرّفها، مج
٣) الاستعدادية: الاستعداداية، مج
٤) هكذا في النسخ، ولم تذكر هذه الصيغة في كتب اللغة، ولكن كثيرة الاستعمال في الكتب العقلية والطبّية، وصيغتها على وزن المِفعال تدلّ على مبالغة الصحّة
٥) الانغمار: الانغماز، مج ٦) كماليتها بل كونها... ههنا: ـ، تر

و«قوّة الانفعال»: قد يكون مقصور التهيّؤ[١] نحو شيء واحد ـ كقوّة الفلك على قبول الحركة، دون السكون ـ وقد يكون التهيّؤ نحو أشياء تـزيد عـلى واحد، كقوّة الحيوان على الحركة والسكون، ولكن باعتبارين كما سبق.

وقد يكون القابل قابلاً للشيء، دون حفظه ـ كقوّة قبول الماء للشكل ـ وقد يكون قابلاً وحافظاً معاً، كقبول الحجر له.

والقوّة: الشديدة إذا اشتدّ تأثيرها، يشتدّ امتناعها عن التأثّر.[٢] وكلّ متأثّر يقصر من حيث تأثّره عن قوّة ما يؤثّر فيه.

والقوّة قد تكون بحيث أيّ شخص اتّفق مصادفتها له، تبقى القوّة بعده؛ وقد تكون بحيث تستوي نسبتها إلى أيّ واحد كان من الأشخاص، إلّا أنّها إذا صادفت واحداً من الجملة تخور[٣] ولا تبقى بعده.

والقوّة إذا أخذت متخصّصة بشيء واحد لسبب يخصّها به في الغرض أو في الأعيان، فإذا رفع ذلك الشخص بطلت القوّة عليه، لا أنّ القوّة بـطلت عـن حاملها، بل عن كونها قوّة على ذلك الشخص، من حيث هو ذلك[٤] المعيّن، وإن كانت باقية في نفسها.

---

١) التهيّؤ: الهيو (؟)، مج
٢) التأثّر: التأثير، صو
٣) تخور: تضعف، تفتر
٤) ذلك: + أعنى القوة واللاقوة كونها استعداداً، تر

الفصل الرابع
في الكيفيات المحسوسة بالحواسّ الظاهرة[1]

المحسوسات وأقسامها

المحسوس من الكيفيات بالحسّ الظاهر غنيّ عن التعريف بالحدّ أو الرسم، إذ لا أظهر من المحسوسات. لكن ربّما احتيج إلى التنبيه على مفهوم إسم بعضها. وتنقسم على حسب انقسام الحواسّ التي يحسّ بها إلى خمسه أقسام:

الملموسات

■ القسم الأوّل: الملموسات.

وأذكر منها إثنتي[2] عشر وهي: الحرارة، والبرودة؛ والرطوبة واليبوسة؛ واللطافة والكثافة؛ واللزوجة، والهشاشة؛ والجفاف والبلّة؛ والثقل والخفة.

فـ «الحرارة»: من شأنها تفريق المختلفات، وجمع المتشاكلات.[3] لأنّها تفيد الميل المصعّد بواسطة التسخين.

فما يتركّب من أجسام مختلفة في اللطافة والكثافة، فألطفه أقبل للخفة من الحرارة، كالهواء الذي هو أسرع قبولاً لذلك[4]، من الماء الذي هو أسرع قبولاً له[5] من الأرض.

فإذا عملت الحرارة في المركّب بادر الأقبل لها إلى التصعّد قبل مبادرة الأبطأ، والأبطأ دون العاصي، فتتفرّق الأجسام المختلفة الطبايع التي حصل منها

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٦٨ ٢) إثنتي: إثنى، صمو
٣) في *درّة التاج* ج ٣ / ٦٩: «المشاكلات» / وهو تصحيف
٤) لذلك: ـ، تر / هكذا في النسخ والأصح: تلك، أي الخفة
٥) هكذا في النسخ / والأصحّ: لها

المركّب. ثمّ يحصل منها عند تفريق تلك الأجزاءِ اجتماعُ المتشاكلات بمقتضي طبائعها إذا لم تكن بسائط المركّب شديدة الالتحام. أمّا إذا كان التحامها شديداً وكان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال، فقد يحدث لقوّة الحرارة حركة دورية، كما في الذهب. فإنّ اللطيف إذا مال إلى التصعّد جذبه الكثيف إلى أسفل، فاستدارت حركتهما.[١] فإن كان مع شدّة الالتحام اللطيف عالياً جدّاً صعد بالكلّية، واستصحب الكثيف، وإلّا أثرت النار في تسييله إن لم يغلب الكثيف جدّاً، وإن غلب[٢] جدّاً لم يقدر على تسييله.

هذا كلّه إذا لم تقترن بالمركّب صورة، تمنع من شيء من[٣] ذلك، أو تقتضي خلافه. ودلّت التجربة على أنّ من أسباب الحرارةِ الاستضاءةَ والحركةَ ومجاورة النار، إذا كان القابل لشيء من ذلك قابلاً للحرارة؛ أمّا إذا لم يكن قابلاً لها، فلا.

و «البرودة»: ليست عدم الحرارة، لأنّها محسوسة بالذات، ولا شيء من العدم كذلك، بل التقابل بينهما تقابل التضادّ، وتأثيرها على خلاف تأثير مقابلها.

و «الرطوبة»: هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكّل بشكل الحاوي، [و] سهل الترك له.

و «اليبوسة»: هي الكيفية التي بها يصير الجسم قابلاً لذلك التشكّل وتركه بعسر.

و «اللطافة»: رقّة القوام. والكثافة: غلظه.

و «اللزوجة»: هي سهولة قبول الجسم للتشكّل بأي شكل أريد مع عسر تفريقه. وإذا قصد تفريقه امتدّ متّصلاً.

و «الهشاشة»: هي كونه بحيث يسهل تفريقه، ويعسر تشكيله.

---

١) حركتهما: حركتها، مج
٢) غلب: اغلب، صو
٣) من: ممن، صو

و «الجفاف»:[١] هو الحالة التي للجسم بسبب كونه لا تقتضي[٢] طبيعة نوعه الرطوبة، ولا هو ملاصق لذي رطوبة[٣].

و «البلّة»: هي الحالة التي للجسم بسبب أنّه مع كونه غير مقتضٍ للرطوبة هو ملاصق لجسم رطب.

و «الثقل»: هو ما يتحرّك به الجسم إلى جهة السفل، و[٤] توجبه البرودة.

و «الخفّة»: ما يتحرّك به إلى جهة العلوّ وتوجبه الحرارة؛ وكلاهما عرف بالتجربة؛ فإنّا جرّبنا أنّ صعود الجسم، يشتدّ بشدّة حرارته، ويضعف بضعفها، وأنّ نزوله يشتدّ ويضعف بحسب حال برودته في الشدّة والضعف. ولولا أنّ الحرارة تقتضي التصعيد، والبرودة تقتضي خلافه، لما كان الأمر كذلك.

المذوقات

■ والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة هو المذوقات.

والذي نعرفه من بسائطها تسعة، هي: المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة،[٥] والحموضة، والقبض، والدسومة، والحلاوة، و[٦] التفاهة.

وربّما كان للشيء طعم في نفسه، لكنّه لشدّة تكاثفه لا يتحلّل منه شيء يخالط اللسان، حتّى يدركه، ثمّ إذا احتيل في تلطيف أجزائه أحسّ منه بطعم، كما في الحديد والنحاس.

وقد يجتمع طعمان في جسم واحد، كالمرارة والقبض في الحُضُض،[٧] ويسمّى «بشاعة»؛ وكالملوحة والمرارة في السبخة[٨] ويسمّى «زعوقة».

وربّما اجتمع من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسي أمر واحد لا يتميّز في

١) الجفاف: الجفاف، صو
٢) طبيعة: -، صو، تر
٣) رطوبة: رطوبته، مج، تر
٤) و: -، مج
٥) العفوصة: العفوضة، صو
٦) الدسومة والحلاوة و: -، تر
٧) الحُضض: عصارة شجرة
٨) السبخة: الارض التي ذات ملح ونزّ، ويقال بالفارسية: شوره زار

الحسّ ـ كالطعم والتفريق مع الإسخان ـ فإنّه قد يحصل منها[١] حرافة. أو لا مع الإسخان[٢] وقد يوجبان حموضة؛ وكالطعم مع التكثيف اللـذين ربّـا أوجـبا عفوصة. وربّما كان ذلك هو السبب لتكثير ما يحسّ به من الطعوم. أو من جملة أسبابه.

ولم أجد وجه حصر للطعوم في عدد. لا في نفس الأمر. ولا بحسب ما يمكن في حقّ البشر الإحساس به.

المشمومات

■ والقسم الثالث: المشمومات.

وليس لها أسماء مخصوصة. إلّا من جهة الموافقة والمخالفة ـ بأن يقال رائحة طيبة أو مُنتنة. ويختلف ذلك باختلاف أحوال الذين يحسّون بها. فإنّ الموافق لشخص قد يكون مخالفاً لآخر ـ أو[٣] من جهة ما يقترن بها. كما يقال: رائحة حلوة أو حامضة. ولا أعرف لها وجه حصر.

الأصوات والحروف

■ والقسم الرابع: المسموعات، وهي الأصوات والحروف.

والسبب الذي نجده محدثاً لها هو تموّج الجسم السيال الرطب. كالماء والهواء.

وليس المراد من التموّج حركة انتقالية من ماء أو هواء واحد بعينه. بل هو أمر يحدث بصدم[٤] بعد صدم، وسكون بعد سكون.

وسبب التموّج: إمساس عنيف، هو[٥] القرع. أو تفريق عنيف هو القلع.

أمّا القرع فإنّه يحوج الماء والهواء إلى أن ينقلب[٦] من المسافة التي سلكها

---

١) كذا في النسخ / والصحيح: منهما

٢) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٧١: «چه از آن حرافت حاصل شود يا بى اسخان»

٣) او: و، مج

٤) الصدم: الضرب، الإصابة

٥) أمر يحدث بصرم... هو: ـ، مج

٦) هكذا يمكن أن يقرأ ما في النسخ لأنّها مهملة / جاء في درّة التاج ج ٣ / ٧٢: منقلب (أن ينقلب)

القارع إلى جنبتيها بعنف شديد. وكذا القلع. ويلزم منهما جميعاً انقياد المتباعد منهما للتشكّل والتموّج الواقعين هناك.

ويتوقّف إحساسنا بالصوت فيما جرّبناه وإن جاز أن لا يكون شرطاً مطلقاً على وصول الهواء الحامل له إلى الصماخ، لأنّه يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح. ومَن أخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه، وطرفها الآخر على صماخ إنسان، وتكلّم فيها بصوت عالٍ، سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين. وإذا رأينا[1] إنساناً من البعيد[2] يضرب بالفاس[3] على الخشبة، رأينا الضربة قبل سماع الصوت.

الصوت

وليس الصوت نفس القرع أو القلع، لأنّهما في نفسَيهما مختلفان؛ مع إنّا نفهم الصوت دون الحاجة إلى تعقّل قلع أو قرع،[4] أو أنّ لهما مدخلاً فيه. ثمّ أنّهما يدركان بالبصر وغيره، وهو لا يدرك إلّا بالسمع. وأيضاً فإنّه يبقى بعد فواتهما.

وليس يخفىٰ[5] عليك من هذه الفروق أنّه غير الحركة والتموّج. ولو كان الصوت أمراً لا يحصل إلّا في الصماخ، لما كنّا إذا سمعناه عرفنا جهته، وأنّه من قريب أو بعيد بمجرّد السماع، لا من إبصار التموّج أو الاستدلال بجهارته وخفائته، على قربه وبعده. فاذاً هو حادث في جهة خارج الأُذن.

الصدى

وأمّا «الصدىٰ»[6] فإنّه يحصل من انعكاس الهواء المتموّج من مصادم عالٍ، كجبل أو حائط، محفوظاً فيه تقطيعات[7] الحروف إن كانت فيه حاصلة.

ولا يبعد أن يكون لكلّ صوت صدىٰ عند كلّ مصادم؛ ولكن في البيوت[8]

---

١) رأينا: رأيتا، صو ٢) البعيد: البعد، مج
٣) الفاس: الآلة التي يقطع بها الخشب وغيره، ويقال بالفارسية: تبر
٤) قرع: فرع، صو ٥) يمكن أن يقرأ ما في النسخ: يخفى
٦) الصدى: الصدا، صو، مج، تر، وهكذا ما بعده في الموارد / وضبط النصّ قياسي
٧) تقطيعات: يقطيعات، صو، مج، تر ٨) البيوت: الثبوت، صو، مج

يجوز أن لا يقع الشعور بالانعكاس، لقرب المسافة. فلا يحسّ بتفاوت زماني الصوت[١] وعكسه. ولهذا يكون صوت المغنّي في البيت أقوى ممّا في الصحراء.

والموجب للصدى إن كان ذا ملاسة ثبت الصدى زماناً، لتعاقب الانعكاس بتعاقب اندفاع. والهواء إن كان يتشكّل بمقاطع الحروف، غائب عنّا،[٢] فليس ذلك له من حيث هو هواء. وكيف كان فإنّ الهواء لا يحفظ الشكل، وهو سريع الالتئام والتشوّش بأدنى سبب، بل إن كان يتشكّل بمقاطعها فإنّما ذلك لسبب غائب عنا، يوجب حفظ تلك التقطيعات. فان لم يكن كذا، لم يكن متشكّلاً بتلك المقاطع؛ ولا يكون تشكّله بها شرطاً في حدوث حرف أو صوت.

ومن الجائز أن لا يكون تموّج السيال ولا توسّطه[٣] شرطاً في حصول الصوت والحرف على كلّ حال؛ بل على وجه مخصوص، كحال تعلّق النفس بالبدن على الوجه الذي هي عليه الآن، وإن جاز أن لا يكون شرطاً على وجه آخر، أو وجوه أخرى.

ويجوز أيضاً أن تحصل بعض الأصوات بعلّة، وبعضها بعلّة أخرى، لما عرفت أنّ الواحد بالنوع، جاز أن يكون له علل مختلفة.

و «الحرف» هيئة عارضة للصوت، يتميّز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة والثقل تميّزاً في المسموع.

والحروف:

إمّا مصوّتة، وهي[٤] التي لا يمكن الابتداء بها؛

وإمّا صامتة، وهي ما عداها.

وقد يكون في هذه ما لا يمكن تحديده، كالباء والتاء والطاء والدالّ. ونسبة عروضها للصوت نسبة عروض النقطة للخط، إذ لا يتحقّق إلّا في أوّل زمان

---

١) الصوت: للصوت. مج، تر

٢) درّة التاج ج ٣ / ٧٣: ـ غائب عنّا

٣) لا توسطه: لا تسوطه. مج. تر

٤) وهي: فهي. مج

إرسال النَفَس، أو آخر زمان حبسه.

وحصر الحروف في عدد في نفس الأمر، أو بحسب الوجدان، ممّا لم أجد سبيلاً إلى وجهه.

المبصرات

■ والقسم الخامس: المبصرات، وهي الألوان والأضواء والألوان وأقسامها.

أمّا الألوان فنتعذّر على حصرها في عدد.

والسواد والبياض منها، هما ضدّان في غاية التباعد، ولا يبعد أن يكون كلّ ما عداهما أو بعض ما عداهما من الألوان، من تركيبهما على وجوه مخصوصة.

ولا شكّ أنّ السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة إذا سحقت جدّاً، ثمّ خلطت، فإنّه يظهر منها بحسب اختلاف مقادير المختلطات ألوان مختلفة. فمن المحتمل أن يكون سائرها حاصلاً على هذا الوجه، أو يكون كلّ واحد منها أو بعضها ألواناً مفردة في الحقيقة، لا عند الحسّ فقط.

ومن الجائز أن تكون الألوان غير متناهية في نفس الأمر، وإن لم يعتبر كون اختلافها بالشدّة والضعف اختلافاً نوعياً. أمّا إذا اعتبرناه كذلك، فالأمر ظاهر؛لكن جاز مع ذلك أن لا يحصل منها إلّا المتناهي.

ومن الألوان: ما هي مُشرقة قريبة من طباع الضوء، كالأرجوانية، والفيروزجية، والخضرة الناصعة، والحمرة الصافية. ومنها ما هي مظلمة، كالغبرة، والكهبة، والعودية، والسواد، وأمثالها.

كيفية مدخلية انفعال البصر في مفهوم اللون

وانفعال البصر عن اللون إن لم يكن مانع إن أخذناه داخلاً في مفهوم اللون، مقوّماً[١] له، فلاحصول لشيء من الألوان في الظلمة، لأنّا في الظلمة لا نراها؛ وليس ذلك لأنّ الهواء المظلم عائق عن إبصارها، إذ ليس فيه كيفية عائقة عن الأبصار، وإلّا لمّا كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير، يرى

---

١) مقوّماً: مقتوما(٢)، صو

ذلك الجسم، فهو إذاً لعدم حصوله في الظلمة إن أخذ على ذلك التقدير.

وأمّا إذا لم تأخذ ذلك الانفعال مقوّماً له وجزءاً من مفهومه، فلا يلزم من ذلك أكثر من أنّ الضوء شرط في صحّة كونه قريباً، لا في تحقّقه[١] في نفسه، بل ولا يلزم منه أيضاً أن يكون الضوء شرطاً على الإطلاق، بل جاز أن يكون ذلك على مثل ما ذكرت في شرائط حدوث الصوت وعلل حصوله.

عدم جوهرية الألوان

وقد يتوهّم في الألوان أنّها جواهر وهو خطأ، منشؤه تجويز مفارقتها عن محالّها وقيامها بذاتها، وهي هي على الوجه الممتنع في انتقال الأعراض، بسبب أنّ ذلك الانتقال لا يعلم امتناعه فيها بديهة.

والذي يدلّ على عدم جوازه، هو أنّ السواد مثلاً، إذا فارق المحلّ فإمّا أن يتأتّى فيه أن يحسّ، أو لا يتأتّى فيه ذلك.

فإن تأتى وفرض أنّه أحسّ فإليه إشارة، وهو مع مقدار؛ والمفهوم من المقدار غير المفهوم من السواد، لتعقّل المقدار دون السواد، وإذا كان مع مقدار فهو في شيء متقدّر[٢] جسماني؛ وقد فرضت مجرّدة؛ هذا خلف.

وإن لم يتأتّ فيه أن يحسّ، فليس في نفسه سواداً؛ وهو محال.

وأنت تعلم أنّ الشيء الأسود مثلاً، إذا إبيضّ، وماهيته وشكله ووضعه وجميع أحواله بعدُ كما كانت إلّا السواد،[٣] فالسواد زائد على الجميع، وليس لا شيء محض، فإنّ اللاشيء لا ينفعل عنه حاسّة.

افتراق اللون عن الشكل

وقد تتّفق الأجسام في الأشكال وتختلف في الألوان، ولو كان اللون نفس الشكل، لما كان كذا، ولكان للهواء لون محسوس لكون له[٤] شكل. وبمثل هذا

---

١) جاء في *درّة التاج* ج ٣ / ٧٥: «نه در تحقيق او» (لا في تحقيقه) / وهو تصحيف
٢) متقدّر: + و، مج
٣) *درّة التاج* ج ٣ / ٧٦: ـ إلّا السواد
٤) هكذا في النسخ / جاء في *درّة التاج* ج ٣/٧٣: «هوا را لونى محسوس بوذى نا او را شكل

يظهر الفرق بين كثير من الأعراض.

الضوء

وأمّا الأضواء فحقيقتها[١] الظهور للبصر. ويقابله الخفاء المطلق. وهو الظلمة.

والضوء تختلف مراتبه بالشدّة والضعف. بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين.

الأشعة

وقد يُظنّ الأشعة أجسام شفافة[٢] منفصلة عن المضيء. ومتّصلة بالمستضيء، وهو باطل؛ وإلّا لكان إذا سدت الكوّة بغتةً، ما كان بقيت.

ولو توهّم بقاء أجزاء صغار قد زال ضوؤها. فبقيت مظلمة. لوجب أن تكون جسميتها غير ضوئها.

ولو كانت أجساماً. لما عقلت الأجسام دونها. ولاختلفت عند هبوب الرياح وركودها. ولخرقت الأفلاك لنفوذها فيها. ولتداخلت مع الهواء، أو دافعته دفعاً عظيماً يظهر. ولما تحرّكت بطبعها إلّا إلى جهة واحدة. ولتراكم أضواء سرج كبيرة حتّى صارت ذا ثخن.

إنّ الشعاع غير اللون

والحدس يحكم بهذه وأمثالها. على عدم كون الشعاع جسماً. وهو غير اللون أيضاً[٣]؛ لأنّ اللون إن أخذ عبارة عن نفس الظهور للبصر مطلقاً. بطل بنور الشمس الظاهر للبصر. وبالضوء إذا غلب على مثل الشبج،[٤] فغاب لونه[٥] مع أنّ ظهوره متحقّق بضوئه.

وإن أخذ اللون على أنّه ظهور للبصر على وجه مخصوص. فإمّا[٦] أن تكون

بوذى»

١) فحقيقتها: فحقيقتها، مج ؛ فحقيقيها، تر

٢) شفافة: سفافه (؟)، مج، تر ٣) درّة التاج ج ٣ / ٧٦: ـ أيضاً

٤) الشبج: الشبح، مج (اللفظة مبهمة القراءة في النسخ)

٥) لونه: كونه ، مج

٦) كذا في النسخ، ولم يكن فيمه في العبارة / جاء في درّة التاج ج ٣ / ٧٦: «بـر وجـهى

نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونية إليهما في الظهور، لا يزيد في الأعيان على نفس السواد، كما لا تزيد اللونية عليه عيناً. فالظهور محمول عقلي، فظهور البياض في الخارج هو البياض، فالأتمّ بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ ظهوراً، وكذا الأتمّ سواداً، وليس كذا؛ فإنّا إذا وضعنا العاج في الشعاع، والثلج في الظلّ، ندرك بالمشاهدة أنّ بياض الثلج أشدّ وأتمّ من بياض العاج، وأنّ العاج أضوا وأنور حينئذٍ من الثلج، فالأبيضية غير الأنورية، واللون غير النور. وكذا الأتمّ سواداً إذا وضعناه في الظل، والأنقص في الشعاع، كان الأشدّ سواداً أنقص نوريةً، والأنقص نوراً أشدّ سوادية. ولو نقلنا ما هو في الشعاع إلى الظل، وما هو في الظل إلى الشعاع، لصار الأتمّ أنور، مع بقاء أشدّيته. فالظهور للبصر غير اللون، وإن لم يتحقّق اللون دونه.

حقيقة الضوء وأقسامه

والضوء منه أوّل، ومنه ثانٍ: فإنّ الضوء الحاصل من المضيء لذاته يسمّى ضوءاً أوّلاً، والحاصل منه في آخر يسمّى ضوءاً ثانياً.[١]

وإذا قيل إنّ الضوء نفذ في كذا، وسرى في كذا، أو انتقل من كذا إلى كذا، فذلك كلّه مجاز.

وحقيقته:[٢] حصول الضوء من المضيء إلى المستضيء دفعةً، من غير حركة، لاستحالة استقلال العرض بالانتقال لما مرّ، ولا انعدام من المضيء، وهو هو،[٣] بل على وجه أنّ حصوله في المضيء علّة لحصوله فيما استضاء به.

الظلمة

والظلمة المقابلة للضوء ليست عبارة إلّا عن عدم الضوء فحسب. فإنّ كلّ

مخصوص با آن كه نسبت ظهور» (على وجه مخصوص على أن نسبة الظهور)

١) والحريّ أن يبحث أوّلاً عن حقيقته ثم عن أقسامه، لا بالعكس

٢) حقيقته: حقيقه، مج

٣) جاء في درة التاج: «از مضيء واين روشن است» (من المضيء وهو واضح)

ما لم يكن له نور فهو مظلم، سواء كان[١] من شأنه أن يكون[٢] مستنيراً، أو لم يكن. فلا يحتاج ما انتفى عنه النور في كونه مظلماً، إلى شيء آخر.

فالتقابل بين النور والظلمة على اصطلاح هذا الكتاب، تقابل الإيجاب والسلب. وفي أكثر الكتب غيره اصطلح على أنّ تقابلهما تقابل الملكة والعدم؛ بمعنى أنّ الظلمة عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً.

إنّ الضوء لا يكون في الكيفيات المختصّة بالكمّ

والضوء وإن كنّا لا نشاهده عارضاً إلّا للسطح، فنفس مفهومه لا يمنع من كونه سارياً في جميع الجسم، باطنه وظاهره، كمثل سريان اللون فيه، بحيث يظهر به الباطن، كما يظهر به[٣] الظاهر، وإن منع من ذلك مانع فهو أمر من خارج المفهوم. ولهذا لم يكن من قبيل ما يختص بالكمّيات وإن كان بحسب المشاهدة والوجدان[٤] مختصّاً بها. ولا اعتبار بذلك؛ بل الاعتبار في كون الكيفية مختصّة بالكمّيه، بكونها لا تتصوّر إلّا كذلك، كما سبق.

وإذ كان معنى كون الشيء مضيئاً كونه ظاهراً للبصر، فكلّما يتصوّر كونه ظاهراً[٥] للبصر يتصوّر كونه مضيئاً، كان سطحاً أو جسماً مادياً، أو غيرهما. فالضوء والنور والشعاع بأيّ عبارة شئت هو كمال محسوس لكلّ ما يستضيء به.

---

١) كان: ـ، صو
٢) يكون: يكونه، صو
٣) به: ـ، صو
٤) الوجدان: الواجدان، صو
٥) ظاهراً: ظاهر، مج

الفصل الخامس

فيما ليس من شأنه أن يحسّ
بالحسّ الظاهر من أنواع الكيف[1]

الحال والملكة

كلّ ما[2] كان من الكيفيات الغير المحسوسة غير راسخ يسمّى «حالاً»، كغضب الحليم.

وكلّ ما كان منها راسخاً، يسمّى «ملكة»، كصحّة المصحاح.[3]

وإذا قيل: لكذا ملكة على فعل كذا، أو خُلق[4] كذا، فليس المراد بذلك أن يصدر عنه ذلك الفعل، أو ذلك الخُلق مثلاً، بل أن يكون بحيث يصدر عنه ذلك، من غير روية، مثل: ملكة الصناعة، فإنّ الضارب بالطنبور لا يروّي في نقرة نقرة. وكذلك ملكة العلم ليس بأن يحضر الإنسان المعلومات، بل أن يكون مقتدراً على إحضار معلوماته من غير أن يتروّى. ولا شكّ أنّ جميع ذلك تهيّئات في النفس أو العقل.

وكذا حال الصحّة، فإنّ معناها أن يصدر عن الإنسان الأفعال التي تصدر عن البدن بالاعتدال، بغير[5] تعب. ولا محالة أنّه بهيئة[6] في البدن.

وقد يكون شيء واحد في أوّل حدوثه حالاً، ثمّ يصير بعد ذلك هو بعينه ملكة.

---

١) درّة التاج ج ٣ / ٧٩
٢) كلّ ما: كلما، مج
٣) هكذا في النسخ كما مضى
٤) خلق: خلو، صو
٥) هكذا في النسخ
٦) بهيئة: تهيئة، مج، تر

بداهة مفهوم الملكات

وكلّ ما يجده الإنسان من نفسه من هذه الكيفيات، فهو غني عن التعريف بالحدّ أو الرسم؛ بل قد يشار إليه إشارة عقلية على وجه التعيين له. وكيفية نسبته[١] إلى ما يتعلّق به كالإدراك الذي يحتاج إلى تعيين القدر المشترك منه بين الإحساس[٢] والتخيّل والتوهّم والتعقّل؛ فإنّ كلّ هذه تشترك في كونها إدراكاً؛ وتمتاز كلّ واحد منها عن باقيها بمميّز.[٣] وكذا اللذّة والألم بالنسبة إلى ما يصدقان عليه من الحالات الملذّة والمولمة. فإنّ هذاو أمثاله ممّا نجده من أنفسنا، لا نجده إلّا مخلوطاً بما يختصّ بكلّ منها؛ فإذا نقصنا تلك المخصّصات يحصل لنا القدر المشترك. فأمثال هذه تعريفها إنّما هو من هذا القبيل.

الكيفيات الغير الحسية

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكيفيات التي ليس من شأنها أن تُحسّ بالحواسّ الظاهرة كثيرة، لا يمكن حصرها، أو يتعذّر؛ والذي هوذا[٤] أذكره هو أهمها. وأهمّ ذلك هو الإدراك، والذي يعمّ سائر الإدراكات منه وتشترك كلّها فيه هو: أن تكون حقيقة شيء مّا حاضرة بنفسها أو بمثالها، عند الشيء الذي يقال إنّه مدرِك، يشاهدها ما به يدرك؛ سواء كان ما به الإدراك هو ذاته، أو آلته؛ وسواء كان المثال منتزعاً من أمر خارجي، أو حاضراً[٥] ابتداءً؛ وسواء كان منطبعاً في ذات المدرك، أو آلته، أو كان حاضراً من غير انطباع وارتسام في شيء.

الإدراكات الغير الانطباعية

ولولا أن يكون بعض الإدراكات بالانطباع، لما أمكننا أن نحكم على معدوم مّا في الأعيان بأحكام وجودية، مثل كثير من المفروضات الهندسية وغيرها ممّا لا يقع، ممكناً كان أو ممتنعاً؛ فإنّ كلّ ما يحكم عليه بذلك فله وجود مّا، وإذ ليس في الأعيان[٦] فهو في النفس.

---

١) نسبته: نسبية، مج
٢) الاحساس: الاجناس، مج، تر
٣) بمميّز: تمييز، صو
٤) هوذا: الآن
٥) حاضراً: حاضر، مج
٦) بأحكام وجودية مثل... الأعيان: ــ، مج

ولولا أنّ بعضها ليس بالانطباع، لكان علم الباري بذاته وبالأشياء كلّها وعلمنا بذواتنا يكون بالانطباع أيضاً، وهذا ممّا سيتحقّق بطلانه في مواضعه.

الضابط في الإدراكات الانطباعية

والضابط في الإدراك الذي يجب أن يكون بحصول صورة المدرَك في المدرِك، هو أن يكون إدراكاً، غير دائم[١] للذات المدرَكة مادامت موجودة، وأن يكون المدرِك مع ذلك غائباً عن المدرَك، غير حاضر عنده [كـ][٢]حضور المبصرات عند البصر، وما جرى هذا المجرى.

ودليل ذلك هو: أنّه إذا حصل فينا علم بشيء غائب عنا، بعد أن لم يكن ذلك العلم حاصلاً لنا، فإن لم يحصل فينا شيء، ولم يُزل عنّا شيء، فسيّان[٣] حالنا قبل أن نعلم ومعه، وليس كذا.

ولا جائز أن يزول عنّا شيء، لوجهين:

أحدهما: إنّا نعلم بالبديهة أنّ العلم المتجدّد تحصيل، لا إزالة.

وثانيهما: أنّ الزائل:

إن كان صورة إدراكية فهي حادثة لا محالة: ضرورة أنّ النفس قد كانت في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم، ثمّ حصلت لها؛ ويعود الكلام في تلك الصورة الإدراكية؛ ولا بدّ من الانتهاء إلى إدراك لا يكون عبارة عن زوال صورة إدراكية.

وإن لم يكن الزائل صورة إدراكية، ففي قوّتنا لا محالة إدراك ما لا نهاية له من المدركات، كالأعداد والأشكال الهندسية، وأنّه لا بدّ وأن يكون الزائل عند إدراك كلّ واحد منها غير الزائل عند إدراك الآخر، لئلّا يتساوى حالنا عند الإدراك وقبله،[٤] فيكون إدراكنا لأحدهما، هو إدراكنا للآخر. وإذا كان كذلك

---

١) دائم: فائما، مج

٢) أيضاً قارن: درّة التاج ج ٣ / ٨٠

٣) سيان: متساويان

٤) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٨٢: «تا متساوى نشود حالتا الادراك وما قبله» (لئلّا يتساوى حالتا الادراك وما قبله)

وجب أن يكون فينا أمور غير متناهية، بحسب ما في قوّتنا إدراكه من المدرَكات، وتكون موجودة معاً؛ إذ لا حال من الأحوال إلّا ويمكننا إدراك أيّ واحد كان ممّا في قوتنا إدراكه من التي لا نهاية لها؛ ولولا الأمر الذي بزواله منّا يُدرَك ذلك المدرَك حاصلاً فينا في تلك الحالة، لما أمكننا[١] إدراكه؛ لأنّ مجرّد عدم حصوله فينا لو كان كافياً في الإدراك، لما كان إدراكنا لذلك المدرَك متجدّداً في ذلك الحال؛ بل كان يكون قبله أيضاً. فإذن لا يكفي في الإدراك إلّا زواله بعد حصوله، فواجب إذن أن يكون حاصلاً في كلّ وقت يكون في قوّتنا إدراك ذلك المدرَك، ليحصل إدراكه بزواله.

وكذلك جميع الأمور التي بزوالها يكون إدراكنا لما لنا إدراكه، فلا بدّ من وجودها فينا بجملتها في كلّ وقت يمكننا[٢] أن ندرك أيّ مدرَك كان لنا أن ندركه؛ وتلك الأمور لا بدّ وأن تكون مترتّبة فينا، ترتّب[٣] ما يدرك بزوالها من الأعداد وما شاكلها، ممّا له ترتيب طبيعي في ذاته. وقد علمت أنّ وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة، وهو مترتّب محال.

الإدراك هو حصول صورة الشيء عند المدرِك

فبطل أن يكون الإدراك المذكور بزوال شيء عنّا؛ فهو إذاً بحصول شيء فينا، وذلك الشيء إن لم يكن مطابقاً للمدرك لم يكن كونه إدراكاً له أولى من كونه إدراكاً لغيره، فلا بدّ من المطابقة، بمعنى أن يحصل لكلّ مدرك أثر في النفس يناسبه، بحيث لا يكون الأثر الذي هو إدراك هذا هو بعينه الأثر الذي هو إدراك ذاك، وكذلك غيرهما ممّا من شان النفس إدراكه. وذلك هو المراد بحصول الصورة في المدرك.

إنّ الإدراك لا يكون بالإضافة

وبهذا يتبيّن أنّ الإدراك ليس هو مجرّد إضافة بين المدرِك والمدرَك، فإنّ

---

١) أمكننا: أمكنا، مج
٢) يمكننا: يمكنا، مج
٣) ترتّب: ترتّبا، مج

الإضافة تستدعي وجود المضافين؛ فالمدرَك إن كان معدوماً، فلا إضافة إليه؛ وإن كان موجوداً في نفسه أو في شيء غائب عنا، وجب أن يكون إدراكنا له قبل إدراكنا له؛ اللّهمّ إلّا أن لا تحدث في نفسه أو في ذلك الشيء الغائب إلّا حالة[١] الإدراك، باستعداد يحصل من التفات المدرك إلى القوىٰ والآلات.

ولا شكّ أنّ ذلك يكون استحضاراً له؛ بعد أن كان معدوماً[٢] فلا يكون الإدراك إلّا لحضور المدرِك، وذلك ممّا نتحقّقه من أنفسنا بالوجدان، فلاسبيل إلى إنكاره، بل إن وقع نزاع ففي الانطباع، لا في مجرّد الحضور عند المدرِك.

وإن كان[٣] موجوداً[٤] فينا،[٥] فقد تحقّق الانطباع، فضلاً عن مجرّد الحضور.

فعلى كلّ التقادير، ليس الإدراك بمجرّد الإضافة المذكورة، وإن كانت ضرورية فيه.

ولو استدعى الإدراك وجود المدرَك في الخارج، لما كان بعض الإدراكات جهلاً، لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إيّاها.

تفريع في أقسام حصول شيء لشيء

وحصول الشيء للشيء يقال على معانٍ متعدّدة، فإنّ حصول الجوهر للجوهر غير حصوله للعرض،[٦] وغير حصول العرض[٧] للعرض وللجوهر؛ وكذا حصول كلّ واحد من الصورة والمادّة والجسم للآخر[٨]؛ وكذلك حصول كلّ من الحاضر والمحضور عنده لصاحبه. والحصول الإدراكي معلوم لنا بالوجدان، ومتحقّق كونه حصولاً لنا وإن عجزنا عن التعبير عن خصوصيته.

---

١) في درّة التاج ج ٣ / ٨٢: «بحالة»

٢) جاء في درّة التاج: «شك نيست كى اين استحضار آن باشد پس از آنك معدوم باشد» / أي أن تكون لفظة «ان» غير شرطية.

٣) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٨٣: واگر چه / أى لفظة «ان» وصلية لا شرطية

٤) موجوداً: موجود، مج

٥) فينا: ـ، تر

٦) للعرض: العرض، مج، تر

٧) العرض: ـ، مج، تر

٨) للآخر: + وحصول المال للممول (؟)، مج

بغير كونه إدراكاً، أو علماً، أو شعوراً بالشيء، أو إحاطة بكنهه، أو ما يجري مجرى هذه العبارات في كلّ لغة.

ولو كان المراد به[١] مطلق الحصول ـ كيف كان ـ لكان كلّ من حصل له شيء مدرِكاً له، حتّى الجدار للونه، ولكان متى[٢] علمنا حصول شيء لشيء جزمنا بأنّه مدرِك له؛ وليس كذا.

عدم اشتراط المغايرة في الإدراك

وما من شرط المدرَك أن يكون مغايراً للمدرِك، وإلّا ما كنا ندرك ذواتنا[٣]. وذلك على خلاف الإيجاد؛ فإنّ موجد الشيء يجب أن يكون مغايراً لذلك الشيء. وسنتحقّق أنّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا، وكذلك علمنا بعلمنا[٤] بذاتنا، وهلم جرّاً. وإن وقعت المغايرة بنوع من الاعتبار، وهو كافٍ في حصول الشيء للشيء، وإضافته إليه.

وليس الحصول[٥] الإدراكي هو لآلة المدرِك فقط من دون المدرِك نفسه؛ بل ما يدرك بآلة فصورة المدرَك حاصلة له، لحصولها لآليته.[٦]

وكون الصورة مدرَكة غير كون ما هي صورته مدرَكاً بها.[٧] فقد يعرض لما يكون إدراكاً أن يكون مدركاً باختلاف اعتبار.

تغيير العلم بتغيّر المعلوم

والعلم يجب [أن] يغيّر[٨] عند تغيّر المعلوم، لأنّه مطابق له. وكلّ ما[٩] طابق شيئاً على وجه لا يمكن أن يطابق ما يخالفه. وبهذا يعلم أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، غير العلم بوجوده إذا وجد.

ونزيده بأنّه لو كان كذلك، لكان من علم أنّه إذا جاء الغد دخل زيد الدار،

---

١) أي بالإدراك
٢) هكذا في النسخ
٣) ذواتنا: ذوتيا(؟)، مج
٤) بعلمنا: بعلميا، صو
٥) قد وقع من هنا سقط في نسخة، مج
٦) لآليته: لآليه، تر
٧) مدركاً بها: مدركاتها، صو / بها: أي بواسطة الصورة
٨) يغيّر: يغيره، صو، مج، تر / والضبط قياسي موافقاً لدرة التاج ج ٣ / ٨٤
٩) كلّ ما: كلما، صو

علم لا محالة دخوله الدار عند مجيء الغد. [سواء][1] علم مجيء الغد، أو لم يعلم.

ولأنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، لا يتوقّف كونه كذلك على وجود الشيء، ويتوقّف كونه علماً بوجوده على وجوده، والحاصل قبل حصول الشرط غير الموقوف على حصوله.

بيان الاصطلاحات المتداولة في الإدراك

وإذا كان الإدراك بغير استثبات سمّي: «شعوراً».

فإذا حصل الموقوف[2] على تمام المعنى قيل له: «التصوّر».

وإذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه رجع، قيل له: «الحفظ»؛ ولذلك الطلب «التذكّر»، ولذلك الوجدان «الذكر».

وإذا أدرك المدرك شيئاً، وانحفظ أثره في نفسه، ثمّ أدركه ثانياً، وأدرك معه أنّه هو الذي أدركه أوّلاً، قيل: إنّه «معرفة».

وإذا تصوّر المعنى من لفظ المخاطب، فهو «الفقه» و«الفهم».

و«الإفهام» و«البيان» هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

و«الصدق» هو أن يكون حكمك بشيء على شيء إثباتا أو نفياً مطابقاً، لما[3] في نفس الأمر. و«التصديق» هو الاعتراف بهذه المطابقة.

معاني العلم

و«العلم» هو اعتقاد أنّ الشيء كذا؛ وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، إذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له، وكان الشيء في نفسه كذلك.

وقد يقال لتصوّر الماهية بالتحديد التامّ. وقد يقال للإدراك كيف كان.

معنى العقل والذهن والذكاء

و «العقل» هو اعتقاد بأنّ الشيء كذا، مع اعتقاد أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأوّل للبراهين.

---

١) في درّة *التاج*: «خواه»
٢) الموقوف: الوقوف، تر
٣) لما: لا، تر

وقد يقال لتصوّر الماهية بذاتها من غير تحديد. كتصوّر المبادئ الأولى للحدّ. ويقال على معانٍ أخر. لا حاجة إلى ذكرها ههنا، وسيرد ذكر بعضها.

و«الذهن» قوّة للنفس معدّة لاكتساب الآراء.

و«الذكاء» شدّة القوّة الذهنية.

وقد مضى في المنطق شرح أمور يتعلّق شرحها بهذا الموضع أيضاً. كالفكر والحدس والظنّ وغيرها. فلا حاجة إلى تكريره في هذا الموضع.

أقسام الإدراكات

وتنقسم الإدراكات بحسب مراتبها في التجريد عن المادّة، إلى أربعة أقسام: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل.

فـ «الإحساس»: هو أخذ الصورة عن المادّة. ولكن مع اللواحق المادّية، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادّة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ. كإبصارك زيداً، فإنّ الحسّ لا يناله إلّا مغموراً بغواش غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثّر في كنه إنسانيته، مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه، لو توهّم بدله غيره لكان ذلك الإنسان.

ولا يناله إلّا بعلاقة وضعية بين حسّه ومادّته، ولذلك[1] لو زال لم يدركه. فهو مشروط بحضور المادّة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً.

وأمّا «التخيّل»: فهو تبرئة[2] الصورة المنزوعة عن المادّة تبرئة[3] أشدّ. فإنّ الخيال يأخذها عن المادّة بحيث لا تحتاج إلى وجود المادّة؛ بل إذا بطلت المادّة، أو غابت، فإنّ الصورة تكون ثابتة فيه؛ ولكن غير مجرّدة عن اللواحق المادّية. ولهذا كانت الصور في الخيال على حسب الصور المحسوسة، من تقدير مّا، وتكييف مّا، ووضع مّا. ولا فرق بينهما إلّا عدم الاحتياج إلى حضور المادّة لا

---

١) لذلك: كذلك، صو

٢) تبرئة: تنزيه، مج (هكذا يمكن أن يقرأ ما فيها وبعده)

٣) تبرئة: تنزيه، مج

غير. وهذا كتمثّلك[١] صورة زيد الذي كنت أبصرته مثلاً إذا غابت عنك.

وأمّا «التوهّم»: فهو نيل المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية.[٢] وإن عرض لها أن تكون في مادّة، كالخير والشرّ، والموافق والمخالف، وما أشبه ذلك. ولو كانت هذه في ذواتها مادية لما عرضت إلّا لجسم. والوهم وإن أدرك هذه، إلّا أنّه لا يدركها إلّا مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادّة، وبالقياس إليها، وبمشاركة الخيال فيها. وهو كإدراك الشاة عداوة[٣] الذئب، وصداقة الولد.

وأمّا «التعقّل»: فهو أخذ الصور مبرّأة عن[٤] المادّة، وعن جميع علائقها تبرئة من كلّ وجه. فإن كان المدرَك متجرّداً بذاته عن المادّة أخذته، كما هو عليه في نفسه.

وإن كان موجوداً للمادّة، لكون وجوده مادياً، أو لأنّه عرض له ذلك، انتزعته عن المادّة وعن لواحقها نزعاً بالكلّية، كإفرازها للصورة الإنسانية مثلاً عن كلّ كم وكيف وأين ووضع مادّي، بحيث تصير صالحاً لأن يقال على جميع ماله شيء من ذلك.

أقسام التعقّل

وإذا تعقّلنا صورة وأوجدناها في الخارج، فهو «التعقّل الفعلي».

وإذا أخذنا الصورة من الموجودات الخارجية، فهو «التعقّل الانفعالي».

والعلم منه تفصيلي ومنه إجمالي:

أمّا «التفصيلي»: فهو أن يعلم الأشياء متمايزة في العقل، مفصّلة بعضها عن البعض.

وأمّا «الإجمالي»: فهو كمن علم مسألة، ثم[٥] غفل عنها، ثمّ سُئل عنها،[٦] فإنّه يحضر الجواب عنها في ذهنه، وليس ذلك بالقوّة المحضة، فإنّه قد حصل عنده

---

١) درّة التاج ج ٨٦/٣: «و اين هم چنان باشد كي تمثل كردن تو صورت زيد را» / ولكن يمكن أن يقرأ ما في النسخ: لتمثّلك
٢) بمادية: عادية، تر
٣) عداوة: + و، صو
٤) عن: من، تر
٥) ثم: لم (؟)، صو
٦) ثمّ سئل عنها: ـ، تر

حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المعلومات، فلم يكن علماً بالقوّة من كلّ وجه، بل هي بالفعل من وجه، وبالقوّة[١] من كلّ وجه؛ بل هي بالفعل من وجه، وبالقوّة من آخر؛ وكأنّها قوّة هي أقرب إلى الفعل من القوّة التي لا تكون معها تلك الحالة.

السلوك مع الشكّاك والمتعنّت

ومن ينكر حقّية[٢] قول ما، أو عقد ما، فسبيل مفاتحته أن يقال له: هل تعلم أنّ إنكارك حقّ أو باطل، أو أنت شاكّ في ذلك؟

فإن حكم بأنّه يعلم أنّ إنكاره حقّ، فقد اعترف بحقّية علم ما، وكذا إن اعترف بأنّ إنكاره باطل.

وإن قال: إنّا شاك، فيقال له: هل تعلم أنّك شاكّ ومنكر وتفهم من الأقاويل شيئاً معيّناً، أو لا تعلم ذلك؟

فإن وافق أنّه يعلم، فقد اعترف بعلمٍ ما؛

وإن لم يوافق على ذلك، وادّعى أنّه لا يفهم أبداً شيئاً، ولا يعلم أنّه يشكّ وينكر، ولا أنّه موجود أو معدوم، سقط الاحتجاج معه، وأُيس من استرشاده، ما دام على هذه العزيمة.

فليس إلّا أن يولم بدخول نار أو ضرب أو غير ذلك ممّا يولم، فإنّ النار واللانار عنده واحد، والألم واللاألم واحد.

ومثل هذا:

إن كان شاكّاً في نفس الأمر، كما يزعم، فربّما اهتدى بهذا القول، أو هذا الفعل.

وإن كان معانداً فربّما ألجاه الألم إلى الاعتراف بالحق، ولعلّه لا يوجد من هو على هذا الرأي إلّا أن ينتحله على طريق العناد.

---

١) من كلّ وجه بل هي... بالقوّة: ـ، تر

٢) حقّية: حقيقة، تر

إنّ الإدراك يقال بالتشكيك على أفراده

ووقوع الإدراك على أصناف الإدراكات إنّما هو بالتشكيك، فإنّه قابل للشدّة والضعف. ألا ترى الإدراك بالبصر أقوى من الإدراك بالخيال. وإن كنّا ندرك تفاصيل المدرَك بالخيال، كإدراكنا لها بالبصر. فإنّ في المشاهدة مزيد انكشاف، ليس في التخيّل؛ ولهذا ليس تخيّل المعشوق كإبصاره. وبعض التخيّل أقوى من بعض.

وكذا التعقّل تتفاوت درجاته في قوّته وضعفه، وهو أقوى كيفية من الإدراك الحسّي، لأنّ الإدراك العقلي[١] خالص عن الشوب إلى الكنه، فإنّه يُدرِك الحقائق المكتنفة بالعوارض كما هي واصلاً إلى كنه المعقول. والحسّي شوب كلّه، لأنّه لا يدرك إلّا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره فقط.

والعقلي أيضاً أكثر كمّيةً منه، فإنّ عدد تفاصيل العقلي لا تكاد تتناهى. فإنّ أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها وما يقع بينها من المناسبات لا سبيل إلى حصرها. والحسّية محصورة في عدد قليل، وذلك العدد إن تكثّر فبالأشدّ والأضعف لا غير، كالحلاوتين اللتين إحداهما أشدّ من الأخرى.

عدم انقسام العلم

والعلم يستحيل عليه الانقسام بذاته أو بغيره، لأنّه متعلّق بالبسائط لا محالة، وهو ظاهر. ولأنّه لو لم يتعلّق بالبسائط لَتعلّق بالمركّبات، وإلاّ فلا معلوم أصلاً. والعلم بالمركّبات متوقّف على العلم بأجزائها البسيطة؛ فيكون قد تعلّق بالبسائط، وفرض أنّه غير متعلّق بها، هذا خلف.

وإذ قد ثبت أنّه لا بدّ من تعلّقه ببسيط؛ فلو انقسم، لكان جزؤه،

إمّا أن يتعلّق بكلّ ما تعلّق به كلّه؛

أو ببعضه؛

أو لا شيء منه.

فإن تعلّق بكلّه، كان جزء العلم هو العلم؛ فيساوي الجزءُ الكلَّ من الوجه

---

١) العقلي: بالعقلي، صو

الذي به الكلّ كلاً والجزء جزءاً؛ هذا خلف.

وإن تعلّق ببعضه، كان المعلوم البسيط مركّباً؛ وهو خلف أيضاً.

وإن لم يتعلّق بشيء منه، فهو ظاهر الفساد؛ إذ لا يتصوّر تعلّق الكلّ بشيء، مع خلوّ واحد من أجزائه عن التعلّق به، أو ببعضه. وعند ذلك يقال: إنّه حيث لم يكن لشيء من[١] الأجزاء تعلّق، فالمجموع لا تعلّق له. فليس المجموع هو العلم، فإن لم يحصل العلم عند اجتماع الأجزاء، لم يكن هناك علم، وهو خلاف المفروض.

وإن حصل عند اجتماعها علم، فإن انقسم ذلك العلم الحاصل، عاد الكلام فيه، ولزم التسلسل المحال؛ وإن لم ينقسم حصل المطلوب؛ على أنّه معلوم بالبديهة أنّ الصورة المساوية للشيء الواحد، من حيث أنّه واحد يمتنع انقسامها.

وإدراك الجزئيات المتغيّرة:

قد يكون على وجه لا يتغيّر،

وقد يكون على وجه متغيّر بتغيّرها.

ويتمثّل لك كيفية ذلك بهذا المثال، وهو أنّك إذا كنت حافظاً لقصيدة من الشعر، وهي حاضرة في ذهنك دفعة كما هي مكتوبة، بيتاً بيتاً، وكلمة كلمة، فهذا إدراك لها بجميع تفاصيلها على وجه لا يتغيّر.

وإذا قرأتها كلمة بعد كلمة، وبيتاً بعد بيت، من غير أن تتمثّل لك بتفاصيل كلماتها وأبياتها دفعة واحدة، فهو إدراك لتلك التفاصيل المدركة بعينها[٢] أوّلاً، ولكن على وجه متغيّر بتغيّر المدركات.

ومتى استند[٣] الشخص إلى شيء مشار إليه، كما يقول: «زيد هو الذي في

---

١) من: ممن، صو ٢) بعينها: بعينتها، صو

٣) استند: اسند، صو

مدينة كذا»، أو «كسوف الشمس يكون من الآن الذي نحن فيه إلى شهر» لم يمكن حمله على كثيرين، فلم يكن معقولاً، بل محسوساً؛ ويكون العلم به متغيّراً وجزئياً.

ومتى لم يستند إلى مشار إليه بوجه من الوجوه، بل علم بواسطة أسبابه، كما إذا علمت مقدار ما بين كسوفين بالأسباب، لم يتغيّر العلم به؛ سواء كان موجوداً أو معدوماً، وكان إدراكه تعقّلاً كلّياً.

وفي الإدراك مباحث غير هذه، سيأتي بعضها في أثناء مباحث أخرى مستقبلة.

اللّـذة والألم

ومن هذه الكيفيات: اللذّة والألم.

فـ «اللذّة»: إدراك ونيل لوصول ما هو عند[1] المدرِك كمال وخير، من حيث هو كذلك.

و «الألم»: هو الإدراك والنيل أيضاً، ولكن لوصول ما هو عند المدرِك آفة وشرّ من حيث هو كذا.

النيل والكمال والخير

و «النيل»: هو الإصابة والوجدان لذات الشيء، لا لصورة تساويه فقط، فإنّ إدراك اللذيذ لا يكون لذة، إلّا إذا أدرك وصوله إلى الملتذّ وحصوله له مع اعتقاد كماليته وخيريته، سواء كان في نفس الأمر كمالاً له وخيراً، أو لم يكن.

و «الكمال»: هو ما من شأنه أن يكون للشيء.

و «الخير»: ما يكون مؤثّراً عنده.

وقد يكون الشيء كمالاً وخيراً باعتبار، وغيرهما باعتبار آخر؛ وكذا الآفة والشرّ.

والالتذاذ بالكمال والخير يختصّ بالجهة التي هو معها كمال وخير.

---

١) عند: ـ. تر

وبهذا تعرف فوائد القيود المذكورة في تعريف الألم. وهذان التعريفان إنّما هما لتميّز القدر المشترك بين كلّ حالة من الحالات الملذّة والمؤلمة. وحذف ما ينضمّ إليها من المخصّصات لا لتعريف ماهيتهما. فإنّهما ممّا نجدهما عند الحالات المذكورة من أنفسنا. فهما مستغنيان عن التعريف.

وإذا كانت اللذّة والألم تابعين للشعور. فإذا فُقد فُقدا. وإذا ضعف ضعفا.[١]

الحياة والإرادة والقدرة

ومن الكيفيات المذكورة: الحياة والإرادة والقدرة.

فـ «الحياة»: هي كون الذات بحيث لا يمتنع عليها أن تعلم وتعقل.

و «الإرادة»: هي كون الفاعل عالماً بفعله. إذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه. مع كونه غير مغلوب ولا مستكره.

و «القدرة»: هي كون الحيّ بحيث يصحّ منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة. وهذه هي القوّة الاختيارية. وإذا انجزمت الإرادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل. وانتفاء ما لا ينبغي. وجب حصول الشيء عنها. ومن حيث المجموع تكون قوّة على شيء واحد. ولا يتقدّم على الفعل زماناً كما علمت. وإذا لم تحصل[٢] هذه الأشياء داخلة في مفهومها. فهي متقدّمة بالزمان على الفعل. فإنّ الذي له فطرة سليمة. لا ينكر أنّه في حالة القيام قادر على القعود.

وقد تكون القدرة هي العلم بعينه. وذلك إذا كان العلم بالشيء كافياً في صدوره عن العالم. كما تتصوّر وجهاً تميل إليه. فتتبعه حركة بعض الأعضاء. أو تتصوّر أمراً يتبعه بغير وجهك من غير استعمال آلة. أو يثير منك شهوة و[٣] شوقاً.

١) لا يخفى أن ليس لكلامه في بيان اللذّة والألم أسلوب منطقي
٢) لم تحصل: لم تجعل ، صو
٣) في درة *التاج* ج ٣ / ٩٢: «يا» (أو)

والأخلاق من جملة هذه الكيفيات أيضاً.

الأخلاق وأصول الفضائل

و «الخلق»: ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدّم روية.

وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة:[١] الشجاعة والعفة والحكمة. ومجموعها هو العدالة.

ولكلّ واحد من الثلاثة طرفا إفراط، وتفريط، هما رذيلتان.

فالشجاعة محتوشة[٢] بالتهوّر والجبن.

والعفة بالفجور والخمود.

والحكمة بالجزيرة والغباوة.

ويتفرّع من هذه فروع كثيرة، ولها أحكام، وذلك كلّه مستوفى في كتب الأخلاق، ولا يليق ههنا أكثر من هذا القدر منها.

الصحّة والمرض وسائر الكيفيات

والصحّة والمرض، من قبيل ما ليس بمحسوس من الكيفيات.

و «الصحّة»: عبارة عن الكيفية، التي بها يكون بدن الحيّ بحيث تصدر عنه الأفعال اللائقة به: والمرض: ما يقابلها.

الفرح والغمّ ومعدّاتهما وسببهما الفاعلي

ومن هذا القبيل أيضاً: الفرح[٣] والغمّ والغضب والفزع والحزن والهمّ والخجل والحقد. وهي ظاهرة، لكونها وجدانية.

والسبب المعدّ للفرح هو: أن يكون حامله الذي هو الروح الحيواني المتولّد في القلب، على أفضل أحواله في الكمّ والكيف.

أمّا في الكمّ: فلأنّ زيادة الجوهر في المقدار توجب زيادة القوّة، لأنّه إذا كان كثيراً، بقي قسط وافٍ[٤] في المبدأ، وقسط وافٍ للانبساط الذي يكون عند الفرح؛ لأنّ القليل تبخل به الطبيعة، وتمسكه عند المبدأ، فلا ينبسط.

---

١) أيضاً راجع: *الكلمات الوجيزة* لابن كمونه نفسه / ١٧٤

٢) المحتوشة: المنظورة دائمةً

٣) الفرح: الفرج (؟)، صو

٤) وقع إلى هنا سقط في نسخة، مج

وأمّا في الكيف: فأن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ،[١] وشدّة[٢] الصفاء.

ومن هذا ظهر أن المعدّ للغمّ: إمّا قلّة الروح، كما في الناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ؛ وإمّا غلظة، كما للسوداويين.

وأمّا سببه الفاعلي: فالأصل فيه تخيّل الكمال. والكمال راجع إلى العلم والقدرة، ويندرج فيها الإحساس بالمحسوسات الملائمة، والتمكّن من تحصيل المراد، والإستيلاء على الغير، والخروج عن المؤلم، وتذكّر اللذات. ومن هذا يعلم السبب الفاعلي للغمّ.

ويتبع الفرح أمران: أحدهما تقوّى الطبيعة، ويتبعه اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلّل، وكثرة تولّد بدل المتحلّل. وكذا يتبعه تخلخل الروح، فيستعدّ للانبساط للطف قوامه.

والثاني: انجذاب الغذاء إليه، لحركته[٣] بالانبساط إلى غير جهة الغذاء.

الغضب والفزع والحزن والهمّ

و «الغمّ»: يتبعه أضداد ذلك.

و «الغضب»: تصحبه حركة الروح إلى خارج[٤] دفعة.

و «الفزع»: تصحبه حركتها[٥] إلى داخل دفعة أيضاً.

و «الحزن»: يندفع مع الروح إلى داخل تدريجاً.

و «الهمّ»: يندفع معه إلى جهتين في وقت واحد، كونه يوجد معه غضب وحزن.

و «الخجل»: ينقبض به الروح أوّلاً إلى الباطن، ثمّ يخطر ببال صاحبه، أنّه ليس فيما خجل منه كثير ضرر، فينبسط ثانياً.

وما ذُكر من أحوال الروح المتعلّقة بهذه الأمور، فإنّما عُرف من طريق

---

١) الغلظ: الغلط، صو ٢) شدة: شديد، صو

٣) لحركته: لحركة، مج

٤) جاء في درّة التاج ج ٣ / ٩٣: «روح به داخل به خارج» (الروح إلى داخل والى خارج)؟

٥) حركتها: حركها، مج، تر (هكذا يمكن أن يقرأ ما في النسخ)

التجربة والحدس.

الحقد وأسبابه

و «الحقد»: يعتبر في تحقّقه:

غضب ثابت. وإلّا لم يتقرّر صورة المؤذي في الخيال، فلا تشتاق النفس إلى الانتقام.

وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة، وإلّا كان كالحاصل، فلا يشتدّ الشوق إلى تحصيله، ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء.

وأن لا يكون في غاية الصعوبة، وإلّا كان كالمتعذّر، فلا يشتاق إليه، ولذلك لا يبقى مع الملوك.

ولأقتصر على هذا القدر من الكلام في هذه الكيفيات ههنا، وربّما أتاك[١] منها فيما يستأنف ما لم أذكره في هذا الموضع.

١) كذا في النسخ.

الفصل السادس

في الإضافة[1]

المضاف البسيط والمركّب

معرفة المضاف البسيط من حيث هو مضاف بسيط، هي معرفة فطرية لاتحتاج إلّا إلى تذكير وتنبيه.

والفرق بينه وبين المركّب: أن المركّب فيه جزء من جنس آخر كالأب: فإنّه جوهر في نفسه، لحقته الأبوّة. وكالكيف الموافق؛ فإنّه فرق بين أن يقال: كيف موافق لكيف، وبين أن يقال موافقة كيف. فإنّ الأوّل أشير فيه إلى الكيف المركّب، مع إضافة هي الموافقة؛ والثاني أشير فيه إلى إضافة، هي الموافقة متخصّصة بالكيفية، وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصيص عن المساواة التي هي موافقة في الكمّيّة.

ولا يصحّ أن يرفع عن الموافقة في الكيفية مثلاً تخصّصها بها، بحيث تبقى ذات الموافقة، ويقرن[2] بها التخصّص[3] بالكمّيّة أو غيرها وهي هي بعينها. فليس للإضافة جعل، ولتخصّصها بما تخصّصت به جعل آخر.

امتياز الإضافات

فبالتخصّص بالموضوع تمتاز كلّ إضافة عن إضافة[4] أخرى. وليس معنى هذا التخصّص أن تؤخذ الإضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من المعروض ولاحقه، بحيث يكون نفس المعروض[5] هو المميّز لها؛ بل المميّز لها هو

---

١) قارن: درّة التاج ج ٣ / ٩٤
٢) يقرن: يقترن، مج
٣) التخصّص: التخصيص، مج
٤) عن إضافة: ـ مج
٥) المعروض: المفروض، صو

تخصّصها به. ومعنى هذا التخصّص على التحقيق هو إضافتها[١] إليه؛ فيميّز الإضافة إضافة أخرى. ولولا أنّها من الاعتبارات الذهنية للزم من هذا محال كما سبق.

والإضافة إلى متشخّص لا تقتضي تشخّص الإضافة، كقولك: إبن[٢] زيد، إذ لا تمنع[٣] من الحمل على كثيرين لنفس المفهوم.

أقسام الإضافة

[٤]ومن المتضايفين ما ينعكسان رأساً برأس، كالأخوة، فإنّ كلّ واحد منهما[٥] أخ للآخر، وليست أخوّة واحدة هي قائمة بهما[٦] جميعاً، بل لكلّ واحد أخوّة أخرى. وليست الأبوّة والبنوّة كذا، فإنّ أحدهما أب للآخر، والآخر ليس آباً له، بل إبناً.

والمضاف الحقيقي، لا بدّ له من انعكاس الطرفين بالتكافؤ. وكذا المركّب، إذا أخذ الطرفان على التعادل، فإنّ الأب أب الإبن، والإبن إبن لأب. وإذا قيل: السكّان سكّان السفينة، والرأس رأس لحيوان، لايصحّ أن يقال: السفينة سفينة السكّان، والحيوان حيوان الرأس. وإنّما يتحقّق التعادل إذا قيل الرأس لذي الرأس، والسكّان لذي السكّان. وممّا يخلّ بتعادلهما أن يؤخذ أحدهما بالفعل، والآخر بالقوّة. فإنّ العلم علم بشيء، والشيء الذي هو معلومه إذا كان خارجياً، قد يوجد دون العلم، ولكن لا من حيث هو معلوم.

الإضافة

وقد تكون الإضافة بين أمرين ذهنيين، فيأخذهما الذهن حاضرين، فتتحصل الإضافة بينهما في الذهن، وهو كالمتقدّم والمتأخّر. ومتى كان أحدهما

---

١) إضافته: اضافها (؟)، مج، تر
٢) ابن: اين، صو، مج، تر / وهكذا جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ٩٥: «اين زيد» / وهو تصحيف كلّها
٣) لا تمنع: لا تمتنع، مج
٤) أي متشابهة الأطراف ومختلفة الأطراف
٥) منهما: منها، صو
٦) بهما: بها، مج، تر

فقط حاضراً في الخارج. فلا بدّ من حصول صورته في الذهن. حتّى يصحّ الحكم بينهما، والإضافة المطلقة بإزائها إضافة مطلقة. كالأبوّة والبنوّة المطلقتين. وإذا حصلت فوازيها محصّل أيضاً.

والإضافة أمر زائد على مفهوم المضافين وإن كانت[1] أمراً اعتبارياً؛ فإنّ الأبوّة مثلاً. لو كانت نفس الإنسانية أو نفس الشخص الذي يقال له أب، لكان ذلك الشخص ما صحّ وجوده أصلاً إلّا وهو أب. ولما صار أباً بعد أن لم يكن. فالأبوّة ليست ذاته ولا إنسانيته؛ كيف والأبوّة لا تعقل إلّا مع بنوّة، والإنسانية. والشخص الإنساني تعقل دون القياس إلى بنوّة أو إبن. وقد تتجدّد محاذاة جسم لجسم، وكانا من قبل غير متحاذيين. وليس اللامحاذاة بينهما أمراً محصّلاً. حتّى تكون المحاذاة سلبها وعدمها.

عروض الإضافة على ساير المقولات

والإضافة قد تعرض للجوهر ـ كالأب والإبن ـ وللكمّ ـ كالطويل والقصير. والقليل والكثير ـ وللكيف ـ كالأحرّ والأبرد ـ ولإضافات أخرى ـ كالأقرب والأبعد. والأعلى والأسفل، والأقدم والاحدث، والأشدّ انحناء وانتصاباً. والأعرى والأكسى ـ وللحركة. كالأقطع والأصرم. والأشدّ تسخيناً وتبرّداً.[2]

أقسام التضايف

ومن أقسام التضايف: التتالي والتشافع والتماس والتداخل والاتّصال والالتصاق، وأمور أخرى بعضها قد سبق، وبعضها سيأتي. ولا حاجة إلى استقصاء جميعها.

فـ «المتتاليان»: هما أمران. ليس بين أوّلها وثانيهما شيء من جنسهما، سواء كانا متّفقين في تمام النوع ـ كبيت وبيت ـ أو مختلفين. كصفّ من حجر وشجر. وربّما خُصّص التتالي بالجسمين اللذين هما بهذه الصفة.

---

١) كانت: كان، تر

٢) هكذا في النسخ

و «المتشافعان»: هما اللذان لا ينقسمان وليس بين أوّلها وثانيها شيء من نوعها، كنقطة ونقطة.

و «المتماسّان»:[١] هما اللذان تختلف ذاتاهما في الوضع، ويتّحد طرفاهما فيه. وإذا اتّحد ذاتاهما في الوضع مع ذلك، كانا «متداخلين».

و «المتّصلان»: هما اللذان يتلازم طرفاهما كالخطّين المحيطين بالزاوية. وقد يطلق الاتّصال على معانٍ أخر، لا حاجة إلى ذكرها ههنا.

و «الملتصقان»: هما اللذان يماس أحدهما الآخر، بحيث ينتقل بانتقاله.

الأين والمتى والوضع والجدة

ومن الإضافة ما يسمّى: بالأين والمتى والوضع والجدة.

فـ «الأين»: هو كون الشيء في المكان، وليس هو ككون العرض في محلّه، كما عرفت. والحقيقي منه هو كون الشيء في مكانه الخاصّ الذي لا يصحّ أن يكون معه فيه غيره. وغير الحقيقي منه هو كون الشيء في السوق.

والعامّ منه كالكون في المكان مطلقاً. والخاصّ كالكون في الهواء.

والشخصي كالكون في هذا المكان المشار إليه. وفيه تضادّ: كفوق وأسفل، وفيه، أشدّ وأضعف، كالأتمّ فوقية من غيره.

و «المتى»: هو كون الشيء في الزمان. وحاله في أقسامه حال ما قبله. ويقال: إنّ للأمور الواقعة دفعةً متى، ولكن إنّما يقال لوقوعها في أمر له تعلّق مّا بزمان، وذلك بالاشتراك.

و «الوضع»: هو كون الشيء بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود. وهذا:

فقد يكون بالقوّة، كما قد يتوهّم قرب دائرة قطب الرحى من القطب، ونسبتها إلى الطوق. ولا دائرة بالفعل. ولا وضع إلّا بالتوهّم.

وقد يكون بالفعل؛ إمّا بالطبع ـ كوضع الأرض من الفلك ـ أو لبس بالطبع،

---

١) المتماسّان: التماسان، صو، تر

كحال ساكن البيت من البيت.

وفيه أيضاً تضادّ، كإنسان قائم ورجلاه إلى الأرض، ورأسه إلى السماء؛ أو رأسه إلى الأرض، ورجلاه إلى السماء؛ وكالإستلقاء والانبطاح. وفيه شدّة وضعف، كالأتمّ استقامة وانحناء.

و «الجدة»: وقد يعبّر عنها بـ «الملك» وله[١] هي كون الجسم في محيط بكلّه أو ببعضه، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به. وهو:

إمّا طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه.[٢]

أو غير طبيعي كالتسلّح والتقمّص والتختّم. وما هو مثل كون القوى للنفس، والفرس لزيد. وإن أطلق عليه هذه الأسماء فهو باصطلاح غير هذا.

وقد تعدّ هذه الأربع ـ أعني الأين والثلاثة بعده ـ أقساماً خارجة عن الإضافة، بأن تجعل أموراً غير النسبة يلزمها النسبة، وهو خلاف لفظي. وتلك الأمور لم أجد برهاناً على ثبوتها، ولو ثبتت لكانت هيئات من أقسام الكيف. وإن عرضت لها إضافة، فجعلها داخلة تحت الإضافة أولى وأحقّ.

---

١) هكذا في النسخ

٢) إهابه: جلده

الفصل السابع

في الحركة[1]

تعريف الحركة

أجود ما عرفت به ماهية الحركة، أنّها «خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، لا دفعة». وأيضاً: «أنّها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها».

و«اللادفعة» ليس بزمان، وإلّا يكون تعريفها بالزمان المعرّف بها، فيكون دوراً، بل هو أمر يلزمه الزمان. وتصوّر الدفعة واللادفعة بديهي.

ويلزم من أن «لا خروج إلى الفعل دفعةً» ومن[2] امتناع ثباتها، أنّها أبداً تكون[3] كوناً للمتحرّك بين المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهي الذي إليه الحركة، بحيث أيّ حدّ يفرض في ذلك الوسط لا يكون المتحرّك قبله ولا بعده فيه. والتوسّط بهذه القيود المذكورة هو صورة الحركة، وليس كون المتحرّك متوسّطاً، [لا][4] لأنّه في حدّ دون حدّ؛ بل لأنّه على الصفة المذكورة.

ولا يجوز أن يورد هذا القول تعريفاً للحركة، لأنّه قد أخذ فيه القبل والبعد المعرّفين بالزمان، وأخذ فيه الحركة والمتحرّك، واستعمل فيه اللفظ المشترك، وهو: المبدأ والمنتهي. فإنّه قد يكون بالقوّة، كما في الحركة المستديرة، وبالفعل كما في المستقيمة، ففيه وجوه من الخطأ الواقع في التعريفات.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٣ / ٩٨

٢) أي ويلزم من امتناع

٣) جاء في *درّة التاج* ج ٣ / ٩٨ - ٩٩: «و از امتناع ثبات حركت لازم آيد كى او هميشه بوذ نمى‌باشد» (و من امتناع ثبات الحركة يلزم أنها لا تكون) / وهو خطأ كما لا يخفى

٤) الإضافة لازمة وموافقة لما جاء في *درّة التاج*

إنّ الحركة كمال أوّل لما بالقوّة

والحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فهي كمال له، لكنّها تفارق غيرها من الكمالات بأنّه لا حقيقة لها إلّا التأدّي إلى الغير، ولو كانت مطلوبة لأنها حركة فقط، لما اختلفت حركات الأجسام في الجهات وغيرها، لأنّه ترجيح من غير مرجّح. فهناك مطلوب ممكن الحصول ليتأدّى إليه.

وما دام ذلك التوجّه فقد بقي شيء بالقوّة، فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً إذا لم يصل إلى مقصوده.

فالمتحرّك إذا كان على حاله وتمكن له حالة أُخرى، ففيه إمكانان: إمكان الحصول على تلك الحالة، وإمكان التوجّه إليها؛ وهما كمالان. والتوجّه منهما مقدّم[١] على الوصول، وإلّا لكان الوصول دفعة لا تدريجاً.

فالحركة كمال أوّل لما بالقوّة، لا من كلّ وجه، بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوّة.

ولا يراد بـ«الكمال» ههنا ما يلائم الشيء، فإنّ الحركة قد تكون إلى غير ملائم، بل ما يمكن للشيء كيف كان.

والمراد بالكمال الثاني هو نفس التوجّه، ولو جعل هذا أيضاً تعريفاً لها، للزم أن يكون تعريف الشيء بنفسه، أو بما لا يعرف إلّا به، أو بما هو أخفى منه.

وهو أيضاً من قبيل إيضاح الواضحات، إن كان التعريف تعريفاً يراد به تمييزها عمّا سواها لا تصوّر ماهيتها. فإنّ كلّ عاقل يفرق بين كون الجسم ساكناً وبين كونه متحرّكاً؛ ولو لم يكن تميّز[٢] الحركة عمّا عداها معلوماً له بالضرورة لما كان كذلك. والتنبيه على تصوّر ماهيتها بأحد الوجهين المذكورين أوّلاً كافٍ.

متعلّقات الحركة

وتتعلّق الحركة بستة أشياء:

ما منه وهو مبدؤها.

---

١) مقدّم: متقدّم، تر

٢) في درّة التاج ج ٣ / ١٠٠: تميّز... تميّز

وما إليه وهو منتهاها،

وما هي فيه،

والمحرّك،[١]

والمتحرّك،

والزمان.

وليس تعلّق الحركة التي منها الزمان ـ وهي التي هو تابع لها ومعلولها ـ كتعلّق سائر الحركات به: فإنّها واقعة فيه ومقدّرة به. وربّما كانت من بعض الوجوه تابعة له، لا متبوعة.

عدم انقسام الحركة، أي بيان الحركة التوسّطية

وانقسام هذا الكون في الوسط إلى أكوان إنّما هو انقسام بحسب فرض وتوهّم، وهو في نفسه شيء واحد متّصل على قياس المسافة والزمان، فيما يفرض فيها[٢] من الحدود، لئلّا يلزم تركّب الحركة من أجزاء لا تتجزّأ، وهو محال.

وممّا يدلّ على بطلانه أنّه لو كان للحركة جزء لا يتجزّأ لكانت السرعة والبطء، إنّما هي بتخلّل السكنات، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

ووجه اللزوم: أنّه لو تحرّك سريع وبطيء، وقطع السريع جزءاً، فالبطيء:

إن قطع مثله هكذا دائماً، تساويا؛

أو أكثر منه، انقلب الإبطاء أسرع؛

أو أقلّ، انقسم ما لا ينقسم.[٣]

فلم يبق إلّا أن البطيء[٤] يسكن، وهذا يوجب أنّ نسبة السكون إلى الحركة كنسبة البطء إلى السرعة.

وأمّا بيان بطلان التالي: فلأنّه لو كان كذا، لكان السكون في بعض

---

١) والمحرّك: ـ، تر

٢) هكذا في النسخ / والأصح: فيهما

٣) ما لا ينقسم: ـ، تر

٤) البطيء: البطؤ، تر

المتحرّكات أضعاف الحركة فيها، فيكون سكونها محسوساً، مع أنّا لا ندركه حسّاً: هذا خلف.

ثمّ السهم[1] إذا لم يكن له مانع في أجزاء الهواء وميله متشابه، فلم يذهب زماناً، ويقف زماناً. ولو وقف في الهواء لما نزل بنفسه؛ إذ وقوفه يكون لبطلان القاسر الموجب لحركته، فيكون سكونه طبيعياً حيث هو، فلا يفارقه إلّا لقاسر.

والجسم الثقيل إذا تحرّك، وفرض فيه تخلّل سكنات، فكلّما كان أثقل، كان تخلّلها أقلّ. ويزيد الثقل حتّى يزول السكون، فإذا أضيف ما زال سكونه إلى ما هو أثقل منه، حصلت سرعة وبطء، لابتخلّل سكنات.

ويتبع هذا التوسّط، حركة بمعنى القطع لجزء جزء وهي الحركة المتّصلة المعقولة، من المبدأ إلى المنتهي، ولا حصول لها في الأعيان؛ لأنّ المتحرّك ما دام لم يصل إلى المنتهي، فالحركة لا توجد بتمامها، وإذا وصل إليه فقد انقطعت.

وأمّا هذا التوسّط المستمر الذي لا يجتمع متقدّمة مع متأخّره، له وقوع في نفس الأمر وإن كانت كلّيته المتّصلة لا حصول لها إلّا في العقل، وبهذا هي مطابقة للزمان.

وأمّا من حيث إنّها بين القوّة والفعل فليست مأخوذة مع مقدار واتّصال، ليطابقه الزمان؛ بل إنّما يطابقه من حيث إنّه يلزمه اتّصال أو قطع. وبوقوع هذا التوسّط بالفعل، لم يلزم من كون المتقضّي واللاحق[2] غير حاصلين، كون الحركة غير حاصلة مطلقاً. ثمّ من نفس التقضّي واللحوق يلزم حصول ما؛ فإنّ المتقضي[3] ما كان وفات، واللاحق ما هو بصدد الكون. ومن ادّعى أنّ

١) جاء في *درّة التاج* ج ٣ / ١٠١: «نيزه» (أيضاً) / وهو تصحيف والصحيح فيه: تير

٢) وقع إلى هنا سقط في نسخة، مج

٣) المتقضي: المتقض، مج / جاء في *درّة التاج* ج ٣ / ١٠١: منقضى / وهو تصحيف كما لا يخفى

الجسم الساكن في حيّز مثلاً، يحصل في آخر من غير حركة، فقد أنكر النظريات.

أقسام الحركة

والحركة تنقسم إلى:
ما تقتضيها قوّة للجسم.
أو أمر خارج عن الجسم وقواه.

الحركة الإرادية والطبيعية

والأولى: إمّا أن[1] يشترط فيها كونها بالإدراك والإرادة، وهي «الإرادية»، كحركة الحيوان. أو لا يشترط فيها ذلك، وهي «الطبيعية»، سواء اقتضتها القوّة على وتيرة واحدة أبداً، كحركة الحجر إلى أسفل، أو اقتضتها على وتائر مختلفة، كنمو النبات.

الحركة القسرية والعرضية

والثانية: هي «القسرية»، إن لم يكن المتحرّك كجزء[2] من المحرّك، أو كان المحرّك مكاناً له، كحركة المَدرة[3] إلى فوق[4]؛ وإلّا فهي «العرضية»، كحركة الجالس في السفينة بحركتها.

الحركة الأينية والوضعية

والحركة قد تتصوّر في الأين، كالانتقال من مكان إلى آخر؛ وفي الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه، لا على ما يخرج منه. فإنّ لكلّه حركة، ولم يخرج الكلّ عن مكانه.

ويجمع الأينية والوضعية: أنّهما انتقال بالنسبة إلى أمر خارج عن الجسم وهيئاته.[5]

---

١) أن: ـ، مج
٢) كجزء: كحيّز، مج، تر
٣) المدرة: القطعة المتلاصقة من التراب، ويقال بالفارسيه كلوخ
٤) درّة *التاج* ج ٣ / ١٠١: ـ كحركة المدرة إلى فوق
٥) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ١٠٢: «هيئت او» (هيئته)

الحركة الكمّية والكيفية

وفي[1] الكمّ:

إمّا من مقدار إلى ما هو أكثر منه، وهو «النمو» إن كان بورود مادّة، والتخلخل إن كان بدون ذلك؛

وإمّا إلى ما هو أصغر[2] منه، وهو «الذبول»، إن كان بانفصال مادّة، و «التكاثف» إن لم يكن.

وفي الكيف كتحرّك الجسم من السواد إلى البياض، أو من الحموضة إلى الحلاوة شيئاً فشيئاً على وجه التدريج. والتغيّر في هذه قد يتصوّر من غير حركة ـ كعلم ـ أو إرادة، تبدّلاً بغيرهما دفعةً.

والعقل وإن كان يتصوّر في الكمّ والكيف حركة، ففي نفس الأمر لا حركة فيها؛ لأنّ المراتب فيها[3] ـ من «ما منه» و«ما إليه» ـ يمتاز كلّ واحد منها[4] عن الآخر بالفعل، بخلاف الأيون التي لا قسمة فيها، ولا امتياز إلّا بالقوّة، والنسب إليها[5] اعتبارية.

إنكار الحركة في الكمّ والكيف والجوهر

فلو كان فيها حركة، لكان الوسط بين «ما عنه» الحركة فيها و«ما إليه» الحركة:

إمّا أن يكون واحداً

أو كثيراً؛

فإنّ كان واحداً، فلا حركة.

وإن كان كثيراً، فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع أو بالعدد إمّا متناهية؛ أو غير متناهية.

فإن كانت متناهية لزم تركّب الحركة من أمور لا تقبل القسمة؛ إذ لو قبلت

---

١) أي: والحركة قد تصوّر في

٢) أصغر: ـ، صو، تر

٣) أي في الحركة / راجع: درّة التاج ٣/١٠٣

٤) هكذا في النسخ

٥) أي: إلى الأيون

الانقسام لانقسمت إلى أمور متغايرة. ويعود الكلام إلى كلّ واحد منها. وهلّم جرّاً. فيكون ما فرض متناهياً غير متناهٍ؛ هذا خلف. وتركّبها ممّا لا يقبل الانقسام باطل. لما علمت.

وإن لم تكن متناهية مع أنّها محصورة بين حاصرين ومتازة بالفعل. فهو باطل أيضاً.

وكذا الكلام في الحركة في الجوهر وإن كانت الحركة فيه لا تكاد تتصوّر.

فإذاً الجسم عندما تتبدّل عليه الكمّيات. وعند استحالته من كيفية إلى أخرى. فكلّ واحد من المراتب التي فيما بينهما يوجد في زمان. وإلّا لزم تتالي الآنات. فلزم في الجسم الأجزاء التي لا تتجزّأ؛ وستعلم[١] بطلانه.

الحركة المستديرة والمستقيمة، والسريعة والبطيئة

وتنقسم الحركة أيضاً إلى مستديرة. ومستقيمة ومركّبة منهما. كحركة العجلة. وكلّ منهما[٢] إلى سريعة وبطيئة.

الحركة التي واحدة بالشخص

وأيضاً فمنها واحدة بالشخص: ويجب أن يكون موضوعها وزمانها وما هي فيه واحداً.

فأمّا وحدة الموضوع: فلأنّه لو تعدّد لكانت الحركة التي لهذا مغايرة بالشخص للتي[٣] لهذا.

وأمّا وحدة الزمان: فلاستحالة إعادة المعدوم بعينه.

وأمّا وحدة ما هي فيه: فلأنّه يمكن أن يكون جسم ينتقل من مكان إلى مكان. وهو مع ذلك يتحرّك على مركز نفسه. حركة وضعية. بحيث يكون ابتداء هاتين الحركتين وانتهاؤهما واحداً. فيتّحد الموضوع والزمان. من غير اتّحاد الحركة.

---

١) ستعلم: سيعلم، صو
٢) منهما: منها، مج
٣) للتي: التي، مج

ولا تعتبر وحدة المتحرّك[1]؛ لأنّا لو قدرنا محرّكاً حرّك جسماً، وقبل انقضاء تحريكه أو معه، يوجد محرّك آخر، كانت الحركة واحدة بالاتّصال، وإن كانت كثيرة باعتبار تكثّر النسب إلى المحرّكات ومن غير هذا الوجه.

ووحدة المبدأ[2] والمنتهي غير كافية، لأنّ السلوك من أحدهما إلى الآخر قد يكون بطرق كثيرة؛ بلى وحدتها لازمة لوحدة الأمور الثلاثة المذكورة.

الحركة التي واحدة بالنوع

ومنها[3] واحدة بالنوع، ولا تتحقّق إلّا عند اتّحاد «ما منه» و«ما إليه» و«ما فيه».

أمّا اتّحاد ما منه وما إليه: فلأنّ الحركة من الأرض إلى السماء تخالف الحركة من السماء إلى الأرض بالنوع، مع اتّحاد ما فيه الحركة.

وأمّا اتّحاد ما فيه: فلأنّ الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستقامة تخالف الحركة منها إليها بالاستدارة؛[4] مع اتّحادهما فيما منه وما إليه.

إنّ الحركة والسكون ليسا من ذاتيات الشيء

ولا شيء من الحركات يقتضيها مجرّد الجسمية، وإلّا لدامت بدوامها، وما صحّ وجود جسم ساكن؛ لأنّ ما بالذات يستحيل زواله بعارض.

ولمّا كانت الحركات مختلفة بالسرعة والبطء، والاستقامة والاستدارة وتكوّنها من المركز وإليه وعليه، لتساوي الأجسام في طبيعة الجسمية؛ وما كان مقتضاه غير مختلف فهو لا يختلف.

إنّ الجسم لا يقتضي الحركة

وأيضاً: فالجسم من حيث هو جسم، هو ثابت، ولا شيء من مقتضي الحركة الغير الثابتة بثابت، فلا شيء من الجسم من حيث هو جسم بمقتضي الحركة.

---

١) المتحرّك: المحرّك، مج
٢) المبدأ: المبتدأ، صو
٣) عطف إلى «و أيضاً فمنها واحدة بالشخص»
٤) بالاستدارة: الاستدارة، صو

ولأنّ الجسم من حيث جسميته متشابه الأحوال، والذي هو مقتضٍ للحركة فإنّه يعطيها ويقتضيها شيئاً فشيئاً. ولو اقتضى[١] الجزءَ الأوّل من الحركة لدام بدوام علّته، فما وجد الجزء الذي بعده؛ فكانت الحركة غير حركة، هذا خلف.

وإذا كان مع الجسم جميع ما يلائمه فلا يتحرّك؛ فإنّ الحركة لطلب الملائم. وما لا يلائم فلا يترجّح وجوده بالنسبة إلى اقتضاء الماهية الجسمية على عدمه، فلا يتحرّك طبعاً إليه. فالحركة لا تقتضيها طبيعة الجسم من حيث هي تلك الطبيعة. كيف والطبيعة ثابتة، والحركة ليست بثابتة. وما سمّيت «طبيعية»[٢][٣] ابتناؤها على مفارقة غير طبيعية.

فالطبيعة توجب الحركة بشرط زائد، وذلك الشرط هو حالة غير طبيعية. فلعلّة[٤] الحركة التي تسمّى طبيعية جزء ثابت هو الطبيعة، وآخر غير ثابت هو الوصول إلى حيثيات وأينيات غير ملائمة، على سبيل التبدّل والتجدّد. وإن كانت المسافة في نفسها موصولة فالحركة الطبيعية مبنية على القسرية.[٥]

ولا تصدر الحركة عن مجرّد القوّة الشعورية، وإلّا ما تخلّفت عنها، بل لا بدّ من مرجّح يرجّح جانب الحركة على جانب السكون، ليصدر عنها التحريك، وذلك هو الإرادات والدواعي المختلفة.

وما يحرّك الجسم محرّكة بتوسّطه يسمّى «ميلاً». ووجه الافتقار إليه[٦] فيما يوجد فيه، أن الحركة لا تخلو عن حدّ ما من السرعة والبطء، وهما قابلان

---

١) اقتضى: + الجسم، مج ٢) طبيعية: طبيعة، مج، تر
٣) و أيّد النصّ بما جاء في درّة *التاج* ج ١٠٥/٣: «و حركتى كى او را طبيعى مى‌گويند».
٤) فلعلّة: + فاعله، مج
٥) جاء في درّة *التاج* ج ٣ / ١٠٥: «و اگر چه مسافت در نفس خود موصول است وحركت طبيعى مبنى بر قسرى» «و ان كانت المسافة... والحركة...) / فاذاً لفظة «إن» وصلية على هذه القراءة وهي أنسب للنصّ ٦) إليه: ـ ، تر

للشدّة والضعف. والمحرّك الواحد للجسم من حيث هو واحد ـ كالطبيعة الواحدة ـ لا يقبلهما، فلا يكون صدور حركة منه معيّنة أولى من غيرها إلّا بأمر آخر. قابل للشدّة والضعف [ك][1] قبول الحركة لها في سرعتها وبطئها وذلك هو «الميل».

واشتداده وضعفه، إنّما هو بحسب اختلاف الجسم في كمّيته، واندماج أجزائه، وانفشاشها، ورقّة قوام ما فيه الحركة وغلظه، وغير ذلك. وهو محسوس في مثل الزقّ المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً؛ فإنّ فيه مدافعة صاعدة مع عدم الحركة.

أقسام الميل وكيفية اجتماع أقسامه

وهو:

قد يكون طبيعياً، كالميل الذي للحجر المسكن قسراً في الجو؛

وقد يكون نفسانياً، كما يعتمد الحيوان على غيره؛

وقد يكون قسرياً، كالسهم المرمي إلى فوق قسراً.

ولا ميل في الجسم حال كونه في الحيّز الطبيعي؛ لأنّه إن مال إليه فهو طلب الحاصل؛ وإن مال عنه كان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع.

ولا يجتمع الميل الطبيعي مع القسري إلى جهتين مختلفتين بالذات؛ لأنّ أحدهما مدافعة إلى الحيّز الطبيعي، والآخر[2] مدافعة عنه. والمدافعة إلى الشيء مع المدافعة عنه لا تجتمعان. لكن جاز اجتماع مبدأيهما، لأنّ الحجرين المرميين[3] إلى فوق من يد واحدة[4] بقوّة واحدة، قد يختلفان في السرعة والبطء عند اختلافهما في الحجم.[5] ولو لم يكن مبدأ الميل الطبيعي المعاوق في الأعظم موجوداً أو[6] أقوى، لما ثبت الاختلاف المذكور؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجّح.

---

١) الإضافة من درّة التاج ج ٣ / ١٠٦
٢) الآخر: الأخير، مج
٣) المرميين: المرميتين (؟)، صو
٤) واحدة: واحد، مج
٥) جاء في درّة التاج ج ٣ / ١٠٦: «در عظم ودر صغر» (في العظم والصغر)
٦) أو: و، صو

وقد يجتمع الميل الطبيعي مع الميل القسري إلى جهة واحدة: كما إذا دفعنا الحجر إلى أسفل بقوّة شديدة. فإنّ الحركة حينئذٍ تكون أسرع ممّا إذا كان متحرّكاً بطبعه فقط. وكما يجوز اجتماع حركتين إلى جهتين ـ إحداهما بالذات والأخرى بالعرض ـ فكذلك يجوز في الميلين، كحجر يحمله إنسان يمشي.[١]

وكما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة، بل تكون فيه كيفية متوسّطة بينهما ـ إمّا مع الميل إلى إحداهما، أو مع التعادل بينهما ـ كذلك الميل الطبيعي والقسري الى جهتين. وكلّما كان الميل الطبيعي أقوى، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري، وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ. وليس كلّما كان أبعد عن قبول الميل القسري، كان ميله الطبيعي أقوى؛ فإنّ ذلك قد يكون، لا للميل الطبيعي، كالتبة[٢] الصغيرة وما يجري مجراها، فإنّه ليس لها بُنية مستعدّة لقبول ذلك.

إبطال الحركة القسرية

وما لا مبدأ ميل طبيعي فيه، فإنّه لا يتحرّك لا طبعاً ولا قسراً.

أمّا إذا فرض تحرّكه طبعاً، فقد انفرض معه ميل طبيعي.

وإن فرض حركته عن قسر، فالقاسر ـ بإرادة، أو بغير[٣] إرادة ـ إمّا أن يطاوعه الجسم على التحريك المستقيم أو المستدير، أو لا يطاوعه.

فإن طاوع فلا شكّ أنّه يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف مع التساوي[٤] في الأمور الخارجية، ولولا أنّه يعاوق[٥] الضعيف معاوقة مّا، وإلّا لكان تأثير القويّ فيه كتأثير ما هو أضعف منه[٦] من غير تفاوت. وليست المعاوقة للجسم

١) جاء في درّة التاج ج ٣ / ١٠٦: «چون سنگی کی حمّالی آن را می‌برد» (كحجر يحمله حمّال)

٢) كذا في النسخ، جاء في لسان العرب ج ١ / ٢٢٧: التبّي: ضرب من التمر

٣) بغير: غير، مج

٤) التساوي: المتساوي، مج

٥) يعاوق: يفارق، مج

٦) منه: ـ، مج، تر

بما هو جسم، بل هي لأمر به يطلب البقاء على حاله من المكان[1] الطبيعي والوضع. وهذا هو المبدأ الذي نحن في بيانه.

وإن لم يطاوع القاسر، ففيه مقاومة مّا، ففيه مبدأ ميل.

والحركة النفسانية، فالنفس هي التي تحدّد حالها من السرعة والبطء المتخيّلين لها، بحسب الملائمة واختلاف الدواعي.

والحركة الطبيعية معاوقها المتفاوت أمر من خارج الجسم، كرقّة قوام ما تتحرّك فيه وغلظه. ولا يمكن أن تكون من داخل، لأنها لا تقتضي الشيء، وتقتضي ما تعاوق عنه. وكلّما اتّفقت الخارجيات تعيّنت المعاوقة الداخلية بالميل. وكلّما اتّفقت الأمور الداخلية، تعيّنت المعاوقة من خارج.

ولا تستحق الحركة من حيث هي حركة زماناً معيّناً لذاتها، فإنها لا توجد إلّا على حدّ مّا من السرعة والبطء، فهي منفردة عنهما غير موجودة، وما ليس بموجود لا يقتضي ما هو معيّن،[2] فليس التعيّن إلّا بأمر غيرها، هو الميل إن كان داخلياً، أو غيره إن كان خارجياً.

وإذا بطل الميل القسري فليس مبطله ذاته، وإلّا لما وجد، ولا يبطله المقسور، ولا كلّ هيئة قارة فيه، وإلّا لما استمرّ معها. ولا الحركة القسرية التي هي معلولة للقاسر، فإنّها معلولة الميل.

والمعلول لا تبطل علّته، فالمبطل أمر من خارج. إمّا يبطله دفعةً كمصادم يلتقيه، أو تدريجاً كمعاوقات ما يتحرّك فيه. وتختلف المعاوقة برقّة ذلك وغلظه، وبحسب ذلك يقلّ[3] زمانُ ثباتِ الميل ويكثر. فلا يزال يعاوقه شيئاً فشيئاً، وينقصه حتّى تنتعش الطبيعة، وتتمكّن من مقتضاها.

وإذ كان الميل يحسّ باقياً عند التسكين،[4] فليس نفس الحركة.

---

١) المكان: امكان، مج ٢) معيّن: بمعيّن، مج

٣) يقل: نقل، صو

٤) جاء في درّة التاج ج ٣ / ١٠٨: «و چون احساس به بقاء ميل كنند در حالت تسكين» (و اذ

وإذ لم يبق عند وصول الجسم إلى حيّزه الطبيعي، مع أنّ طبيعة الجسم حينئذٍ باقية، فهو غير الطبيعة.

عدم وقوع الحركة في الآن

ولا يتصوّر وقوع الحركة في الآن. وإذا أخذ السكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يكون متحرّكاً، فالجسم في الآن الواحد لا يكون متحرّكاً ولا ساكناً. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون متحرّكاً ولا ساكناً في نفسه. كما أنّه لا يلزم من كون زيد غير متحرّك في السماء ولا ساكن فيها أن يخلو عن الحركة والسكون مطلقاً.

أينُ المتحرّك

و«أين» المتحرّك في جميع حركته أينٌ واحدٌ في الخارج، ينقسم إلى أيون في الوهم متعدّدة، وأوّل القسمة فيه لا ينتهي كما سيتحقّق ذلك في الجسم.

السكون

ومقابل الحركة المطلقة سكون مطلق، ومقابل الحركة الخاصّة سكون خاصّ.

وليس السكون هو لا وجود أيّ حركة كانت، فما من متحرّك إلّا ويسلب عنه في حال حركته حركات أخرى كثيرة.

لا يمكن وقوع حركة لا أسرع منها

ولا يتصوّر وجود حركة لا يتأتّى أن يتصوّر أسرع منها، فإنّها حينئذٍ تقع في زمان لا يتجزّأ، وإلّا لكانت الواقعة في أقلّ من ذلك الزمان هي أسرع من التي فرض أنّه[1] النهاية في السرعة، هذا خلف. هذا بحسب التصوّر العقلي.

وأمّا في الأعيان، فللسرعة والبطء حدان لا يمكن الزيادة عليها في نفس الأمر.

إنّ الحركة الطبيعية هي الحركة المستقيمة

وكلّ حركة طبيعية فهي هرب بالطبع عن حال، ولا شكّ أنّها حال غير

يحسّ ببقاء الميل حال التسكين)

١) أنّه: ـ، تر

ملائمة. ولا بدّ وأن يكون ذلك على أقرب الطرق، فيكون على خطّ مستقيم، لأنّه إن لم يكن كذلك، كان الجسم في قصده إلى مكانه الطبيعي عادلاً عنه، من حيث هو طالب له، فلا يكون القصد إليه؛ إذاً فكلّ حركة ليست مستقيمة،[١] فليست بطبيعية.

إنّ الحركة المستديرة ليست بطبيعية

فالحركة المستديرة التي لا تكون عن قسر فليست عن الطبيعة. ويدلّ على ذلك أيضاً: أنّه قد ثبت أن كلّ حركة بالطبيعة فإنّها لهرب الطبيعة عن حالة غير طبيعية. والطبيعة قد بيّن أنّه إنّما نعني بها ما لا تفعل بالاختيار، بل إنّما تفعل بالتسخير، فلا تفتنّ حركاتها وأفاعيلها، فلا تقتضي الكون في وضع والهرب عنه معاً؛ فلو فرضنا الحركة الوضعية بالطبيعة، لكان سببها الهرب عن الوضع غير الطبيعي والمهروب عنه غير مطلوب، فإنّه لو كان مطلوباً لما كان مهروباً عنه. لكنّ الحركة المستديرة متوجّهة إلى حيث كان منه الهرب، فهي إذن عن اختيار وإرادة. وإذا كانت غير مختلفة، فذلك لعدم اختلاف الدواعي والإرادات.

ولو كان المقصود بالحركة المستديرة حصول وضع متعيّن، فذلك الوضع: إمّا بالفعل أو لا بالفعل.

والذي ليس بالفعل بوجه لا يحدث عنه تأثير بالفعل، ولا يتصوّر تعيّنه، فهو إذاً بالفعل.

وذلك الفعل: إمّا بحسب الوجود الخارجي؛ أو الذهني.

ولو كان بحسب الخارجي[٢] لوجد بالفعل تعيّنات لا نهاية لها، لأنّه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض فيما حركته مستديرة.

ثمّ لو كانت تلك الأوضاع موجودة بالفعل، لما كانت مطلوبة، فبقي أن

---

١) مستقيمة: بمستقيمة ، صو
٢) أو الذهني... الخارجي: ـ، مج

يكون متوهّماً بحسب الذهن. وذلك التوهّم: إمّا مؤثّر أو غير مؤثّر.

فإن لم يكن مؤثّراً، فسواء كان أو لم يكن، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات[١] المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الجسم منقسماً بالفعل. بل التوهّم أضعف من ذلك؛ فهو توهّم مؤثّر في الحركة. فهو إذن توهّم المتحرّك. وهو المطلوب.

ويحتاج هذا الوجه إلى معاضدة حدس. وكيف يصحّ عند ذي فطرة سليمة أن توجد حركة دورية مع أنّه لا وضع أولى من وضع إذا[٢] لم يكن هناك سبب مرجّح لوجود أحد الأوضاع من دون آخر مثله. وليس إلّا لتوهّم أو لتصوّر.

والحركة المستقيمة، وإن كان الجسم الذي يتحرّك بها يقصد جزءاً من المسافة ثمّ يهرب منه إلى آخر، فليس توجّهه إليه هو نفس توجّهه عنه. بخلاف الحال في المستديرة.

وأيضاً[٣]، فإنّ المتحرّك بالاستقامة تتغيّر ميوله الي التشدّد في الحركات الطبيعية، وإلى الضعف في القسرية على الاتّصال. فيكون مقتضي كلّ منها غير مقتضي الآخر. وقد عرفت أنّ حال مثل هذه الطبايع تختلف بتقدير المسافات. وليس كذلك حال الحركة المستديرة.

فهذا ما رأيتُ أن أذكره من الأعراض. ومن ههنا أشرع في ذكر الجواهر، وما يخصّ[٤] كلّ واحد منها، من هذه الأعراض وغيرها، إن شاء اللّه تعالى.

---

١) المحاذيات: المجاذيات، مج، تر

٢) هكذا في النسخ / والأظهر: إذ / جاء في درّة التاج ج ٣/ ١١٠: «هيچ يك از اوضاع اولى نيست از وضعى، چون آنجا سببى مرجّح يكى از اوضاع بر ديگرى مثل او نباشد، و آن سبب نيست الّا توهّمى يا تصوّرى».

٣) وأيضاً: ـ، صو، تر

٤) يخصّ: يختصّ، صو

الباب الرابع

في الأجسام الطبيعية ومقوّماتها وأحكامها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في مقوّمات الجسم الطبيعي
وأحكامه العامّة دون ما يختصّ بجسم جسم[1]

الجسم الطبيعي و أجزاؤه

وجود الجسم الطبيعي معلوم من جهة الحسّ. وهو:
إمّا مركّب من أجسام مختلفة الطبائع، كبدن الإنسان.
أو غير مركّب، كالهواء.
وكيف كان، فهو قابل للانقسام.
والانقسامات الممكنة إمّا حاصلة بالفعل، أو غير حاصلة كذلك.
وعلى كلا التقديرين: إمّا متناهية أو غير متناهية. هذا بحسب القسمة العقليّة.

إبطال الجزء الذي لا يتجزّأ

لكن كون الجسم في الخارج مركّباً من أجزاء كلّ واحد منها لا يقبل الانقسام ـ لا بالفعل، ولا بالفرض ـ هو محال؛ سواء تناهت، أو لم تتناه. وكذا كون الجسم المتناهي في الخارج مركّباً من أجزاء غير متناهية بالفعل، سواء قَبِل كلّ واحد منها الانقسام الفعلي أو الفرضي، أو لم يقبلها.

إبطال الأجزاء التي لا تتجزّأ بالقوّة

ويتبيّن بطلان الأوّل[2] من وجوه كثيرة، أذكر منها ثلاثة:
أحدها: لو تألّفت الأجسام ذوات المقادير منها: فإمّا أن تتداخل؛

---

١) قارن: درّة التاج ج ٤ / ١

٢) أي: «كون الجسم في الخارج مركّباً...».

أو لا تتداخل.

فإن تداخلت: لم يتألّف[١] منها مقدار.

وإن لم تتداخل: فكلّ وسط منها بين إثنين، يلقي بأحد طرفيه غير ما لقيه بطرفه الآخر. فانقسم فرضاً، هذا خلف.

وكون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة، ليس كالملاقاتين المذكورتين، لأنّ ما تتعلّق به تلك المحاذيات المتكثّرة واحد. وما تتعلّق به المتماسّات غير واحد، فإن تماسّ ما يماسّه من جهة لا يقع على موضع تماسّ ما يماسّه من جهة أخرى.

وثانيها: الرُحى[٢] إذا تحرّكت وكان فيها[٣] أجزاء لا تتجزّأ، فما لم يخرج جزء عن حيّزه لا يقع في حيّز مجاوره، فإذا تحرّك من دائرة الطوق جزء:

فإمّا أن لا يتحرّك من دائرة القطب شيء،

أو يتحرّك أكثر[٤] منه،

أو مثله،

أو أقلّ من جزء.

فإن لم يتحرّك من القطبية شيء مع أنّ الطوقية قد تكون أضعافها[٥] مراراً كثيرة، وجب أن يرى سكون دائرة القطب رؤية أتمّ من رؤية حركتها. وليس كذا، فإنّا نراها[٦] مستمرّة الحركة من غير أن نجد فيها سكوناً أصلاً.

وإن تحرّك منها أكثر منه أو مثله، تمّت القطبية قبل الطوقية.

فلا بدّ وأن يتحرّك من دائرة القطب أقلّ من جزء، فينقسم ما لا ينقسم.

وثالثها: الشكل المربع، يجب أن يكون قطره ـ وهو الذي يقطّعه[٧] بمثلّثين متساويين ـ أطول من كلّ واحد من أضلاعه. فلو كان مركّباً من أجزاء

---

١) لم يتألف: فلا يتألف، مج

٢) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٢: «اشياء» / وهو تصحيف قطعاً

٣) فيها: فها، مج (وكذا ساير الموارد في هذه النسخة)

٤) أكثر: أكبر، مج

٥) أضعافها: أضنافها، صو

٦) نراها: يراها، صو

٧) يقطّعه: نقطعه، مج

لا تتجزّأ، لوجب أن يكون القطر مساوياً للضلع، وهو ممتنع وتظهر صحّة ذلك عند التأمّل والاعتبار.[١]

إبطال الأجزاء التي لا تتجزّأ بالفعل

وأمّا بطلان الثاني، وهو تركّب الجسم المتناهي من أجزاء غير متناهية بالفعل. فبيانه: إنّا إذا أخذنا من تلك الأجزاء عدداً متناهياً:

فإن لم يفد تألّفه من كلّ الجهات مقداراً، لم يتألّف الجسم منه؛

وإن أفاد، فقد حصل جسم له نسبة إلى الذي فرضت أجزاؤه غير متناهية.

ونسبة العدد إلى العدد، كنسبة الحجم إلى الحجم؛ إذ بازدياد العدد يزداد الحجم، فهو مساوق له. لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، فنسبة العدد إلى العدد كذلك. فالجسم الذي فُرض[٢] أجزاؤه غير متناهية بالفعل، هي متناهية بالفعل، وهو المطلوب.

ويتبيّن بهذا أيضاً أن حركة الجسم، وزمان حركته، لا تتألّف من أجزاء لا تتجزّأ؛ ولا الذي يفرض منها متناهياً يتألّف من أجزاء غير متناهية بالفعل، لمطابقتها للمسافة.

ولو قطع بما لا يتجزّأ من الحركة قدراً من المسافة:

فإن لم يتجزّأ[٣] ذلك القدر، فقد تركّبت[٤] المسافة ممّا لا يتجزّأ؛

وإن تجزّأ فما يقطع به نصفه هو نصف ما يقطع به كلّه، فينقسم من الحركة ما فرض أنّه غير منقسم.

وكذا نسبة الزمان إلى الحركة؛ فإنّ زمان نصفها نصف زمان كلّها، كما أنّ الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كلّها[٥]. فكلّ واحد من الثلاثة[٦]

---

١) لأنّنا مثلاً حينما نفرض كلّ ضلع من المثلّث بمقدار جزئين، فوجب أن يكون مقدار الوتر الحاصل أكثر من جزئين وأقلّ من ثلاثة أجزاء، وهذا يطابق قاعدة فيثاغورث في المثلّث القائم الزاوية.

٢) فرض: + أن، مج

٣) لم يتجزّأ: لم يتجز، صو، مج، تر

٤) تركّبت: تركيب، صو

٥) كما أنّ الحركة.. كلّها: -، تر

٦) أي المسافة والحركة والزمان / راجع: درة التاج ج ٤ / ٣

ينقسم بحسب انقسام الباقيين.

وقد ظهر ممّا قيل[١] إنّ الجسم إذا كان منقسماً بالفعل فلا بدّ وأن تنتهي قسمته إلى جسم لا يكون منقسماً بالفعل،[٢] بل يكون قابلاً للقسمة الفرضية أو الوهمية إلى غير النهاية بالقوّة، من غير أن تخرج تلك الانقسامات إلى الفعل ألبتّة. فكلّ جسم فهو قابل للانفصال؛ وذلك الانفصال إن أدّى إلى الافتراق فهو الفكّ والقطع، وإن لم يؤدّ[٣] إليه، فإن كان لأمر في الخارج، فهو الذي باختلاف عرضين في الجسم، وإلّا فهو بالوهم أو الفرض.

وكون الأجزاء غير متناهية بالقوّة، لا يمنع من كونها محصورة بين طرفَي الجسم، ولا من كونها يقطعها قاطع بالحركة. بل إنّما يكون ذلك ممتنعاً، لو كانت الأجزاء موجودة بالفعل.

إثبات الهيولى عبر طريق الفصل والوصل

وكلّ جسم طبيعي فلا بدّ وأن يكون مركّباً من مادّة وصورة؛ وذاك[٤] لأنّه لا يخلو من اتّصال في ذاته، وأنّه قابل للانفصال حال كونه متّصلاً؛ فقوّة[٥] قبوله حاصلة حال الاتّصال. ونفس الاتّصال لا يقبل الانفصال، إذ ما يقال إنّه قابل لشيء على الحقيقة لا بدّ وأن يكون باقياً عند حصول المقبول. لكنّ الهوية الاتّصالية تعدم عند طريان الانفصال، فلا تكون قابلة له.

فإذاً للجسم شي غير الاتّصال به، يقوى على قبول الانفصال، وهو الذي يتّصل تارةً، وينفصل أخرى، وذلك هو المسمّى بـ «المادّة» و «الهيولى»، وهو ثابت للجسم وإن لم ينفصل بالفعل، لأنّ ثبوته له لا بواسطة الانفصال نفسه فقط، بل وبواسطة القوّة عليه. ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال، وقبله، وبعده.

---

١) قيل: قبل، صو
٢) فلا بدّ وأن تنتهي... بالفعل: -، مج
٣) لم يؤدّ: لم يرد، مج
٤) ذاك: ذلك، مج
٥) فقوّة: لقوّة، مج

وليس لها في ذاتها اتّصال ولا انفصال[١] ولا وحدة ولا تعدّد، وإلّا لم تكن موضوعة لهذه الأشياء. وإذ كان كلّ ما هو جسم: فإمّا متّصل، أو منفصل، وإمّا واحد، أو متعدّد. فلا شيء ممّا هو قابل لشيء من ذلك بجسم؛ بل القابل لذلك هو الهيولى. والاتّصال أو الوحدة هو الصورة.

وإذا رجع كلّ عاقل إلى نفسه علم أن الهوية الاتّصالية هي شيء مع متّصل، وليست شيئاً قائماً بذاته، ولا تعقل ماهية الجسم بدونها، فهي من مقوّماته. فهو مركّب منها ومن قابلها، ومجموعها جوهر ـ وإن كان الاتّصال على اصطلاح هذا الكتاب ليس بجوهر ـ لقيامه بالهيولى، لا بذاته.

كلّ جسم يقبل الانفصال

والمراد بالانفصال الذي أثبتت الهيولى بواسطة قبول الجسم له، هو الانفصال الانفكاكي. وكلّ جسم فهو قابل له من حيث طبيعة الجسمية؛ وإن امتنع قبول بعض الأجسام له فذلك لأمر خارج عن طبيعة الجسم من حيث هو جسم.

ودليل ذلك: أنّ القسمة في الجسم ـ وإن كانت غير انفكاكية ـ فلا بدّ وأن تحدث في المقسوم إثنينية ما، ويكون طباع كلّ واحد من الإثنين طباع الآخر، وطباع الجملة، وطباع الخارج الموافق في النوع؛ وما يصحّ بين إثنين منها يصحّ بين إثنين اخرين؛ فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتّصال الرافع[٢] للإثنينية الانفكاكية ما يصحّ بين المتّصلين، ويصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتّصالي، وما يصحّ بين المتباينين.

وهذا كلّه إنّما هو باعتبار التشابه في طبائع تلك البسائط. فإنّ الطبائع المتشابهة إنّما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف. فيجب في الجميع: إمّا امتناع قبول الاتّصال والانفصال الانفكاكي،

---

١) اتّصال ولا انفصال: انفصال ولا اتّصال، مج
٢) الرافع: الزافع (؟) ، تر

أو إمكان قبولها.

ولمّا لم يكن الأوّل حقّاً، تعيّن الثاني، وهو إمكان قبول الجميع للاتّصال والانفكاك الرافع له من حيث طبيعة[1] الامتداد الجسماني، المقول على الامتدادات الفلكية والعنصرية، على اختلاف أقسامها، بمعنى واحد.

وتشترك أعداده في أنّها متّصلة بذاتها وقابلة للانفصال، ولو بحسب الفرض؛ وأنّها لا تبقى هويّتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا في الخارج، ولا في الذهن. وهذا القدر معلوم ومشترك فيه، ومقتضٍ[2] للحكم بالاحتياج إلى القابل مع جميع ما عداه ممّا نعلمه وممّا لانعلمه، وهو غير مانع من الانفصال الانفكاكي من حيث طبيعته، كما قد بيّن.

إنّ الهيولى لا تتعرّى عن الصورة

[3]وهيولي الجسم لا توجد مجرّدة عن صورته، وإلّا:

البرهان الأوّل

فإمّا أن تصحّ الإشارة إليها،

أو لا تصحّ.

فإن صحّت:

فإمّا أن تقبل القسمة؛

أو لا تقبلها.

فإن لم تقبلها فهي نقطة حالّة في غيرها، وإلّا كانت جزءاً لا يتجزّأ. فما منها إلى جهة غير ما منها[4] إلّا أخرى،[5] فانقسمت.

وإذا كانت حالّة في غيرها، وهو لا محالة ذو وضع، فهو إمّا خط أو سطح أو جسم. وكيف كان من ذلك لم تكن مجرّدة عن الصورة الجسمية، إذ الخطّ والسطح لا بدّ من حلولها في الجسم.

---

١) طبيعة: طبيعه (؟)، مج
٢) مقتض: مقيض(؟)، تر
٣) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٦
٤) منها: ـ، صو
٥) إلّا أخرى: الأخرى، تر

وإن قبلت القسمة: فإمّا في جهة واحدة فتكون خطّاً؛ أو في جهتين فتكون سطحاً؛ أو في ثلاث جهات، فتكون جسماً؛ وأيّ هذه كانت فهي مقارنة للصورة.

وإن لم تصحّ الإشارة إليها: وجب أن لا تقارنها الصورة، لأنّها لو قارنتها، فإمّا أن تقارنها في حيّز، أو لا.

والأوّل: محال، وإلّا لكانت الهيولى في حيّز، فتكون قابلة للإشارة إليها، وقد فرض خلافه.

والثاني: محال، وإلّا لقارنتها[1] الصورة الجسمية لا في حيّز؛ فيحصل الجسم لا في حيّز ثمّ ينتقل إلى الحيّز، وهو باطل.

ولأنّ الصورة الجسمية لو قارنتها فإمّا أن تقارنها صورة أخرى نوعية، أو لا تقارنها.

فإن كان الأوّل: كان ترجيحاً بلا مرجّح.

وإن كان الثاني: فلا جائز أن لا يحصل في حيّز أصلاً، ولا أن يحصل في كلّ الأحياز في حالة واحدة؛ وهما ظاهرا البطلان.

فليس إلّا أن يحصل في بعض الأحياز دون بعض، وحينئذٍ يكون اختصاصه بذلك الحيّز من غير مخصّص، لأنّه لا يكفي في اختصاص الهيولى بحيّز اتّصافها بما لا يقتضي لها حيّزاً، لأنّ نسبتها مع تلك الأوصاف إلى جميع الأحياز واحدة. وما يقتضي لها حيّزاً فقد فرضنا انتفاءه، لكنّ التخصيص من غير مخصّص باطل. وإذا بطلت الأقسام بأسرها على تقدير تجرّدها عن الصورة، فتجرّدها عنها باطل.

البرهان الثاني

ولو تجرّد هيوليا جسمين عن الصورة، إن تكثّرا دون مميّز، فهو محال. وإن اتّحدا باتّصال وامتزاج وتركيب انفرضت الصورة المنفيّة. والاتّحاد على غير

---

١) لقارنتها: لقارنها، تر

هذه الوجوه باطل.

وليس انعدام أحد الهيوليين[١] أولى من الآخر. فلا بدّ من عدمها معاً. ثمّ لو خصّص بعض الهيولى بصورة دون البعض، لكانت منقسمة متمايزة الأجزاء دون الصورة، والمحال لازم، سواء اتّصل البعض بالبعض، أو انفصل عنه.

وهذا وما قبله فلا يدلّان على[٢] أنّ الهيولى لا تتجرّد عن الصورة مطلقاً وكيف كان؛ بل الأوّل منهما يدلّ على أن الهيولى المقترنة بالصورة لم تكن مجرّدة عن صورة أصلاً؛ والثاني يدلّ على[٣] أنّها لا تتجرّد بعد حصول الصورة فيها. ولا يبعد أن يحدث من ذلك عدم تجرّدها عنها مطلقاً.

إنّ الصورة لا تتجرّد عن الهيولى

والصورة أيضاً لا تتجرّد عن الهيولى، لأنّ الاتّصال من حيث هو اتّصال لو كان غنياً بذاته عمّا يقوم فيه، لبقي ذلك الاستغناء ببقاء ذاته. وقد بيّن أنّه ليس كذا.

إثبات الصورة النوعية

ولا تخلو الهيولى أيضاً من صور[٤] أخرى تختلف بها الأجسام أنواعاً، كالصورة الأرضية والهوائية والفلكية. وذاك[٥] لأنّ الأجسام مختلفة في اللوازم، فإنّها:

إمّا أن تقبل الانفكاك والالتئام والتشكّل بسهولة ـ كالأجسام الرطبة ـ أو بعسر، كاليابسة؛

أو لا تقبلها أصلاً، كالمحدّد، على ما ستعلم.

والاختلاف في اللوازم يقتضي الاختلاف في الملزومات، فهذه الأمور:

---

١) المنفية والاتّحاد على غير... الهيوليين: ـ، مج
٢) على: ـ، صو
٣) يدلّ على: + أن الهيولى المقترنة بالصورة... يدلّ على، مج
٤) صور: صورة، مج ٥) ذاك: ذلك، مج

لا تقتضيها[١] الجرمية المتشاركة في جميع الأجسام. إذ لو اقتضت شيئاً منها لكان كلّ جسم كذلك، وليس كذا.

ولا تقتضيها أيضاً الهيولى، لأنّها قابلة لها، والقابل لا يكون فاعلاً لما يقبله.

فلها علّة غيرهما: فإن لم تكن تلك العلّة مقارنة للأجسام، كانت نسبتها إلى جميع الأجسام القابلة عنها متساوية، فتخصيص بعضها بصفة معينة دون بعض من غير استحقاق ذلك البعض له، يكون تخصيصاً من غير مخصّص؛ وهو محال.

ثمّ إنّ الفاعل لا يفيد الاستعداد للقبول وعدم القبول إلّا بإفادة ما يقتضيها. فإن الاستعداد لها[٢] إنّما هو للشيء المستعدّ لذاته، لا بجعل جاعل.

وإن كانت العلّة المفيدة لذلك مقارنة للجسم، كانت هي «الصورة النوعية» المذكورة. وإنّما وجب تعلّقها بالهيولى لوجوب تعلّقها بالأمور الانفعالية. وكذلك الحال في كون الهيولى لا بدّ لها من استحقاق مكان خاصّ، أو وضع خاص.

وكون الجسم بحيث يستحقّ أيناً أو كيفاً أو غيرهما غير حصوله في ذلك الأين وعلى ذلك الكيف؛ ولذلك قد يزول كونه على تلك الصفة، ولا يزول استحقاقه لأن يكون عليها.

إنّ الهيولى لا تكون علّة للصورة وبالعكس

وكلّ واحدة[٣] من الهيولى والصورة لا يجوز أن يكون علّة مطلقة لوجود الأخرى، ولا واسطة مطلقة في وجودها؛ وإلّا لكان متقدّماً بوجوده وتشخّصه عليه.

ولا يجوز استغناء كلّ واحدة منها عن الأخرى مطلقاً، وإلّا امتنع التركيب بينهما، بل تحتاج كلّ واحدة منها إلى الأخرى من الوجه الذي لا تحتاج

---

١) لا تقتضيها: لا يقبضيها(؟)، صو ٢) لها: ــ، مج
٣) واحدة: واحد، مج، تر

الأخرى إليها فيه، لئلّا يلزم الدور؛ و[١] يوجدان معاً عن سبب غيرهما.

كيفية حلول الصورة والمقدار في الهيولى

وكون الهيولى في حدّ ذاتها لا مقدار ولا قبول قسمة لها لا ينافي حلول المقدار والصورة الجسمية فيها. وإنّما كان يمتنع ذلك أن لو كانت توجد ولا حالّ فيها، ثمّ توجد وقد حلّ فيها ذلك حلول السريان؛[٢] فإنّه لا يحلّ شيء ذو طول وعرض ـ على الوجه المذكور ـ في شيء لا طول له ولا عرض، كما عرفت.

أمّا إذا كان محلّ يوجد مع حال يستفيد المحلّ من ذلك الحال صفة، فإذا ميّز المحل من الحال في العقل، يوجد عارياً عن الصفة المستفادة في حدّ ذاته، كالأسود إذا نظر في محلّ السواد فإنّه يكون في حدّ ذاته ليس بأسود، لا أنّه ذو لون مضادّ للسواد. وهكذا الهيولى[٣] فإنّها تستفيد المقدار وقبول القسمة من الصورة. فإذا أخذت في العقل من حيث هي هيولي، لا من حيث إنّها متصوّرة بصورة، أو غير متصوّرة،[٤] لا يكون لها في حدّ ذاتها مقدار، ولا قبول قسمة، لأنها تستفيدهما من الصورة، وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما.

الجسم البسيط والمركّب

وهذا المعنى من الحلول مغاير لمعنى الحلول على الوجه المتقدّم، وكلّ جسم:

فإمّا بسيط، وهو الذي ليس فيه تركيب قوىً وطبائع، بل طبيعة كلّه، وطبيعة جزئه شيء واحد.

وإمّا مركّب، وهو على خلاف ذلك.

لمّية اقتضاء كلّ جسم بوضع وشكل خاصّ

وكلاهما اشتركا في أنّه متى خُلّي أحدهما وطباعه من غير قاسر، فلا بدّ له ـ والحالة هذه ـ من وضع وشكل ومقدار، كلّ منها معيّن.

والمقتضي لذلك: إمّا أمر خارج عن الجسم، أو غير خارج عنه.

---

١) و: ـ، مج
٢) السريان: الشريان، مج
٣) الهيولى: ـ، مج
٤) هكذا في النسخ / جاء في درّة التاج ج ٤ / ٩: «مصورة... مصورة»

والخارج فرض نفيه. فهو إذاً غير خارج وهو:

إمّا مشترك فيه بين جميع الأجسام، وهو باطل؛ وإلّا لاشترك الجميع في ذلك المعين من هذه الأمور، وليس كذا.

أو غير مشترك، بل هي أمور مختلفة يختصّ كلّ واحد منها بجسم من الأجسام، وتلك هي طبيعة الجسم الذي اختصّت به.

واقتضاء هذه الطبائع لما تقتضيه من هذه الأمور المعيّنة:

إمّا أن يكون اقتضاء لا يزيله مع وجودها قاسر؛

أو لا يكون كذلك.

والأوّل: باطل، لما نشاهده من إزالة القاسر لها، وعود الجسم إلى ما تقتضيه طباعه منها، عند زوال القسر؛

فتعيّن الثاني، وهو أن لا تكون موجبة لها، بل مقتضية لاستيجابها.

ولا يلزم من كون كلّ جسم له وضع، أن يكون لكلّ جسم مكان. فإنّا نعني بالمكان السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وعلى هذا، فالجسم الذي يفرض آخر الأجسام، له وضع؛ وليس له مكان.

وكلّ جسم له مكان، فكانه واحد:[1] أمّا إن كان بسيطاً، فلأنّ الطبيعة الواحدة تقتضي من كلّ ما لا بدّ للجسم، أن يلزمه واحداً غير مختلف بالأوقات والأحوال، إلّا إذا منعها مانع. فإذا فقد المانع، فيقتضي من كلّ جنس ممّا يلزمها من الأعراض شيئاً واحداً، على نهج واحد.

وأمّا إن كان مركّباً:

فإن غلب أحد أجزائه فكانه مكان الغالب:

---

١) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ١٠: «و هر جسمى كى او را مكان نيست مكان او يكى باشد» (و كل جسم ليس له مكان فمكانه واحد)

وإن لم يغلب: فإن كان فيه أجزاء أمكنتها في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية، فكانه هو[1] ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك، إذ لا غالب فيه مطلقاً. وإن لم يكن فيه أجزاء بهذه الصفة، فكانه هو الذي اتّفق وجوده فيه، عند تساوي المجاذبات.[2] فإنّه لو مال إلى أحد الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه، لكان ذلك تخصيصاً من غير[3] مخصّص.

لا يكون للجسم مكانان

ولا مكانان طبيعيان لجسم واحد، وإلّا:

فعند حصوله في واحد منهما إن طلب الآخر، فطلوبه هو الطبيعي، دون ما هو فيه، وإن لم يطلبه، فما هو فيه هو الطبيعي له.

وعند مفارقته لهما:

إن لم يطلب واحد منهما، فليس شيء منهما طبيعياً له؛

وإن طلبهما معاً، امتنع توجّهه إليهما دفعة، وامتنع توجّهه إلى واحد منهما، دون الآخر، لأنّه ترجيح من غير مرجّح؛

وإن طلب واحداً فقط دون غيره، فذلك هو الطبيعي لا غيره.

إنّ الشكل الطبيعي هو الكرة

والبسيط تقتضي طبيعته الواحدة من الأشكال شكلاً واحداً ـ هو الكرة ـ وإلّا لاختلفت الهيئات عن قوّة واحدة في مادّة واحدة، فيؤثّر المؤثّر الواحد من حيث هو واحد في القابل الواحد كذلك تأثيراً مختلفاً، وبطلانه ظاهر.

ولا يمكن إسناد الشكل[4] الكري للجسم البسيط إلى جسميته المشتركة، لأنّ ذلك الشكل لا بدّ وأن يكون متعيّناً بالمقادير المختلفة، فيتأخّر من حيث تعيّنه عنها، فيستند من حيث هو كذلك إلى غير القدر المشترك من الجسمية.

وإذا لم يحصل للجسم أمر من الأمور مع قيام مستوجبه، فذلك لأسباب لا

---

١) هو: ــ، صو
٢) المجاذبات: المجازيات، مج
٣) من غير: بلا، مج
٤) الشكل: بالشكل، تر

نعلمها تفصيلاً. وهي إمّا راجعة إلى العلّة الفاعلية، أو إلى العلّة القابلية، أو إليهما معاً.

تناهي الجسم والأبعاد

ووجود جسم غير متناه، أو أجسام مجموعها لا نهاية له وإن كان كلّ واحد منها متناهياً، محال.

وإلّا لكان لنا أن نفرض فيه أو فيها بُعدين خرجا من مبدأ واحد، كساقي مثلّث، لا يزال البُعد بينهما يتزايد بحسب تزايد هما في نفسيهما؛ فلو كان البعدان المذكوران ممتدين[1] إلى غير النهاية، لكان ما بينهما أيضاً إلى غير النهاية ـ لأنّا فرضنا تزايده مساوياً لتزايدهما ـ فكان ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين[2]؛ وهو محال.

وهذا الفرض واقع في نفس الأمر؛ فإنّا إذا قسمنا جسماً ذا استدارة، كالتُرس[3] بأربعة مثلّثات متساوية، انقسمت سعة العالم الجسماني بحسب انقسامه. فإن كان ما بين كلّ ساقين متناهياً، فكلّ[4] متناهٍ أو غير متناهٍ، مع انحصاره بينهما، فهو بيّن البطلان.

بطلان الخلأ
البرهان الأوّل

وليس خارج الأجسام ولا بينها خلأ. ويُعنى به بُعد تامّ قائم بذاته لا في مادّة، من شأنه أن يملأه الجسم. ولو أمكن خلوّ البُعد المذكور من مادّة، لكان ذلك الفراغ له مقدار في جميع الأقطار، وكان بعضه أصغر وأكبر من بعض، فإنّ ما يسع جسماً يفضل على ما هو أصغر منه، ولا يسع الأكبر. فلا يكون ذلك الفراغ عدماً محضاً؛ إذ العدم المحض لا يقبل المساحة والتقدير.

ولا يقال إنّ بعضه أكبر من بعض أو أقلّ منه، وأبعاده إذا كان بين أجسام غير أبعاد ما هو بينها من الأجسام. فإنّ البعد الآخذ من الزاوية العليا إلى

١) ممتدين: ممتدان، مج ٢) بين حاصرين: ـ، تر
٣) وهذا يسمّى بالبرهان التُرسي عند أصحاب الحكمة
٤) فكلّ: فالكل، مج

الزاوية السفلى ممّا يحاذيها، ليس في أبعاد تلك الأجسام ما يساويه.

البرهان الثاني

وإذا لم يكن الخلأ معدوماً، فهو موجود:
إمّا قائم بذاته،
أو بغيره.

فإن كان قائماً بذاته فهو متّصل، لمطابقته الجسم المتّصل، وكلّ ما طابق المتّصل فهو متّصل، وكلّ متّصل فاتّصاله في مادّة، فالخلأ بُعد في مادّة ولا شيء ممّا هو بُعد في مادّة بخلأ، فلا شيء من الخلأ بخلأ؛ هذا خلف.

وإن كان قيامه بغيره: فهو في مادّة أيضاً، ويعود الخلف.

البرهان الثالث

ثمّ كيف يتصوّر[1] حصول الجسم فيه، بحيث يكون بُعده وبُعد الجسم الحاصل فيه متداخلين، يلقى كلّ واحد منهما كلّ الآخر، فلا يزيد الإثنان على الواحد، ولا الكلّ على الجزء؟

ولا[2] يمكن أن يكون المانع من تداخل الجسمين ـ بمعنى صيرورة أحدهما في حيّز الآخر ـ إلّا البعد الذي له اختصاص بالحيّز بذاته، دون ما لا اختصاص له بذاته بالحيّز والوضع، كالمادّة، وسائر ما يقوم بالجسم من أعراضه.[3]

على أنّا لا نعني بالجسم إلّا الجوهر الذي يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطع على زوايا قائمة؛ فجوهريته هي كونه قائماً بذاته، وذلك واضح له. وكونه شيئاً من شأنه قبول تلك الأبعاد، هو صورته. والأبعاد المذكورة عرض فيه هي الجسم التعليمي. وإذا نظرنا في الخلأ، وجدنا ذلك كلّه صادقاً عليه. فما فرض خلأ هو جسم، اللّهمّ إلّا أن لا يكتفي بما ذكر في تعريف الجسم، وحينئذٍ

---

١) يتصوّر: تصوّر، صو
٢) لا: هل، صو، مج، تر / ضبط النصّ قياسي وموافق لما جاء في درّة *التاج* ج ١٣/٤
٣) أعراضه: + و، مج

يصير الخلاف لفظياً.

البرهان الرابع

والخلأ الخارج عن كلّ الأجسام لو جاز وجوده:

لما أمكن عدم تناهيه بمثل ما مرّ في امتناع عدم تناهي الأجسام؛

ولما أمكن أيضاً كونه متناهياً. وإلّا لكان حصول العالم الجسماني في جزء منه دون ما عداه من أجزائه، مع أنّه في نفسه متشابه لا اختلاف فيه، ترجيحاً من غير مرجّح؛ إذ لا تبتني الأمور الدائمة على الاتّفاقات. والفاعل المتساوي[١] النسبة إلى شيء متشابه، لا يخصّص بعض أجزائه بشيء[٢] دون بعض.

البرهان الخامس

ووقوف الأجسام الثقال ذوات التجاويف على الماء، وانجذاب البشرة في المحجّمة من الأمور المبنية على امتناع الخلأ.

وقد ذكر في امتناع لا نهاية الأبعاد، وفي استحالة وجود الخلأ وجوه كثيرة غير[٣] الذي ذكرتُه، ولكنّها غير ملائمة لقصد الاختصار.

وقد ظهر ممّا تقرّر[٤] أنّ لكلّ جسم مادّة وصورة وطبيعة وأعراضاً.

فمادّته: هي المعنى الحامل لصورته.

وصورته: هي ماهيته التي[٥] بها هو ما هو.

وطبيعته: هي القوّة التي يصدر عنها تغيّره أو سكونه الذي يكون عن ذاته.

وأعراضه: هي الأعراض التي إذا تصوّرت مادّته بصورته وتمّت نوعيته، لزمته أو عرضت له من خارج.

---

١) المتساوي: متساوي، مج
٢) جاء في درّة التاج ج ٤ /: «بحيّزى» (بحيّز)
٣) غير: من، مج
٤) تقرّر: تقدر (؟)، مج
٥) التي: إلى، مج

الفصل الثاني
في العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد[1]

الجسم الكثيف واللطيف والمقتصد، والحارّ الخفيف والبارد الثقيل

الجسم الذي من شأنه أن يتحرّك حركة مستقيمة، ينقسم إلى:

كثيف، وهو الذي يحجز أبصارنا عن إبصار النور بالكلّية؛

وإلى لطيف، وهو الذي لا يحجزها عن إبصاره ألبتّة؛

وإلى مقتصد، وهو الذي يحجز عن ذلك حجزاً غير تامّ، على اختلاف مراتبه في ذلك الحجز.

وينقسم الجسم المذكور بوجه آخر إلى: حارّ خفيف،[2] وبارد ثقيل. وقد سبق بيان ذلك.

الرطب واليابس

وهذا الجسم إذا جاز انفصاله عن كلّية نوعه، فهو قابل للخرق؛ وقبوله لذلك ولتركه إن كان بسهولة، فهو الرطب؛ وإن كان بصعوبة، فهو اليابس.

الأجسام البسيطة وكيفياتها

ونحن إذا تأمّلنا بسائط الأجسام التي عندنا في عالم الكون والفساد، لم نجدها خارجة عن أربعة:

الأرض، ويلزمها من التقسيم الأوّل الكثافة، ومن الثاني البرودة والثقل، ومن الثالث اليبوسة.

والماء، ويلزمه من التقاسيم الثلاثة الاقتصاد والبرودة مع الثقل والرطوبة.

والهواء، ويلزمه من الثلاثة: اللطافة والحرارة مع الخفة والرطوبة.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ١٤

٢) خفيف: حفيف(؟)، صو

والنار. ويلزمها منها اللطافة والحرارة مع الخفة.[1] وفي يبوستها أو رطوبتها شكّ.

أمّا ما هو بحسب التقسيم الأوّل، فظاهر لنا في الأرض والماء والهواء. وخفي عنّا في النار.

شفافية النار

ويدلّ عليه فيها أنّا نرى النار كلّما كانت أقوى، كان تلوّنها[2] أقلّ؛ فإنّ كير الحدّادين إذا قويت النار فيه، ذهب لونها. ونجد أصول الشعل، وحيث النار قوية متمكّنة من الإحالة التامّة للأجزاء الأرضية، هي شفافة، لا يقع لها ظلّ.

والأجسام الدخانية إذا صعدت إلى قرب الفلك احترقت، ولو لم يكن هناك طبيعة محرقة هي النار، وإلّا[3] لما كان ذلك دائماً، أو أكثرياً. ولو لم تكن تلك النار التي عند الفلك لطيفة، لوجب أن تكون ساترة للسماء والكواكب.

فثبت[4] أن النار التي عندنا إنّما كانت ساترة لما وراءها، لما يخالطها من الأجزاء الأرضية؛ ولهذا كلّما كثرت الأجزاء الأرضية فيها، قوى لونها؛ وكلّما قلتّ تلك الأجزاء، صفت[5] النار ومالت إلى الشفافية؛ فثبت أنّ النار البسيطة شفافة كالهواء.

تحقيق في حرارة الهواء وبرودتها

وأمّا ما هو بحسب التقسيم الثاني، فهو قريب من الوضوح، لكن حرارة الهواء إنّما هي بالقياس إلى الماء، لا إلى النار؛ ولذلك يتشبّه به الماء بصيرورته بخاراً إذا سخن ولطف؛ ولو لم يكن أسخن من الماء، لم يكن أخفّ وألطف منه.

وإذا أحسسنا في الهواء المجاور لأبداننا ببرودة، فذلك لأنّه[6] ممتزج بأبخرة

---

١) والرطوبة والنار... الخفة: ــ، تر ٢) تلوّنها: تكوّنها، مج

٣) كذا في النسخ. الظاهر زيادة: «وإلّا» كما جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ١٥: «واگر آنجا طبيعتى محرقه نبوذى كى آن آتش است آن احتراق دائم يا اكثرى نبوذى».

٤) فثبت: ونبت، مج، تر ٥) ط: ضعفت

٦) لأنّه: ــ، مج

اختلطت[١] من الماء المجاور له.

ولولا أنّ الأرض تُحمىٰ بالشمس، ويُحمىٰ بسببها الهواء المجاور لها، لكان أبرد من هذا، ولكنّه يحمي الهواء المجاور للأرض إلى حدّ ما، فتقلّ البرودة، فيكون ما فوقه أبرد إلى حدّ ما، ثمّ يترقّى إلى ما هو حارّ ولا كالنار.

تحقيق في برودة الأرض

ويحقّق برودة الأرض أنّها إذا لم تتسخّن بالرياح الحارّة، ولا بأشعّة الشمس والكواكب، ولا بغير ذلك، ظهر فيها برد محسوس.

وكونها أبرد من الماء، و[٢] الماء أبرد منها، فمشكوك. ويؤكّد كونها أبرد من الماء، أنّها أثقل منه، وليس بقطعي؛ إذ جاز أن يكون لازدياد ثقلها سبب آخر غير شدّة البرد. وكون الإحساس ببرودة الماء أكثر، لا يدلّ على أنّه في نفس الأمر كذلك؛ لجواز كون ذلك لفرط وصوله إلى المسام[٣]. فإنّ النار أسخن من النحاس المذاب، مع أنّ الإحساس بسخونته أشدّ من الإحساس بسخونة النار.

تحقيق في يبوسة النار ورطوبتها

وأمّا الذي بحسب التقسيم الثالث، فهو واضح في الثلاثة الأوّل وفي يبوسة النار، أو رطوبتها تردّد.

أمّا يبوستها، فقد استدلّ عليها بأنّ الحرارة الشديدة تفني الرطوبة عن المادّة، وليس بدليل على الحقيقة، فإنّ إزالة الرطوبة إنّما هو للتلطيف والتصعيد، لا بأنّها يابسة في نفسها. ثمّ أنّها تجعل الماء بتصييره بخاراً أو هواء، أرطب ممّا كان وأشدّ ميعاناً. فعلى هذا كان يجب أن تكون رطبة.

وأمّا رطوبتها، فاستدلّ بعضهم عليها بأنّها سهلة القبول للشكل، سهلة الترك له، وهو ضعيف أيضاً؛ لأنّ التي نجدها كذلك هي النار التي عندنا، وجاز

---

١) اختلطت: + به، صو   ٢) و: أو، صو
٣) هكذا في النسخ / المسامة: خشبة غليظة في اسفل قاعدتي الباب.

أن يكون ذلك لمخالطة أجزاء هوائية لها؛ ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يبس مّا إذا قيست[١] إلى الهواء والماء، وإن لم تكن يابسة بقياسها إلى الأرض.

بيان الكيفية الغالبة في العناصر الأربعة

والنار هي البالغة في الحرارة، والأرض يبسها أشدّ من بردها، والماء برده أشدّ من رطوبته، بل لو ترك وطبعه لجاز جموده إن لم يسيلّه جسم حارّ، إلّا أنّه ليس جموده كجمود الأرض، فهو رطب بالقياس إليها، لا مطلقاً. ولو كان برد الهواء هو الذي تجمّد الماء، لكان الهواء أبرد من الماء؛ وقد بيّن خلافه.

لميّة حصر العناصر

ويدلّ على حصر العناصر في الأربع، هو أنّها إمّا خفيفة، أو ثقيلة؛ وكلّ واحد منها إمّا مطلق، أو[٢] غير مطلق.

فـ «الخفيف المطلق»: هو الذي في طباعه أن يتحرّك إلى غاية البُعد الذي يمكن أن تصل إليه هذه الأجسام ممّا يلي جهة السماء، وهو النار.

و «الخفيف الغير المطلق»: هو الذي في طباعه أن يتحرّك في ذلك البعد إلى تلك الجهة، ولكن لا إلى غايته، وهو الهواء.

و «الثقيل المطلق»: هو الذي في طباعه أن يتحرّك إلى غاية البُعد، الذي يمكن وصولها إليه ممّا يلي جهة السفل، وهو الأرض.

و «الثقيل الغير المطلق»: هو الذي في طباعه الحركة إلى تلك الجهة، لا إلى غايتها، وهو الماء.

إنّ كلّ عنصر لا يخلو عن الكيفيتين فقط

وقد بان أنّ هذه الأجسام لم تخل عن الكيفيتين الفعليتين، أعني الممهّدتين للتأثير والتحريك، وهما: الحرارة والبرودة. وعن الكيفيتين الانفعاليتين، أعني الممهّدتين للقبول والتأبي عنه، وهما: الرطوبة واليبوسة.

ولا يوجد فيها[٣] ما هو حارّ فقط، أو بارد فقط؛ لأنّ التقسيم الآخر تثبت

---

١) قيست: اقيست، مج
٢) أو: و، مج
٣) فيها: منها، مج

عليه رطوبة أو يبوسة. وكذا لا يوجد فيها[١] رطب فقط، أو يابس فقط. واجتماع أربعة أو ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها ظاهر الامتناع.

تحقيق في الهيئات الغير العامّة في العناصر

والهيئات الغير العامّة لجميع الأجسام التي عندنا: كاللون والطعم والرائحة، يجوز أن تخلو عنها هذه الأجسام. فإنّا لا نجد للهواء لوناً ولا طعماً ولا رائحة إلّا أن يخالطه غيره. وجاز أن يكون لهذه الأجسام بعض ذلك، أو كلّه، ولا نحسّ به، لضعفه فيها، أو لعدم شرط إحساسه.

إنّ حركة العناصر إلى أمكنتها ليست بقسرية

وحركات العناصر إلى أماكنها لو كان قسرياً[٢]، لما كان الأكبر من أجزائها يتحرّك إلى مكان كلّيته أسرع ممّا يتحرّك إليه الأصغر منها[٣]. فإنّ فعل القاسر في الأصغر أقوى من فعله في الأكبر لكثرة الممانعة فيه. وهذه، فيستحيل بعضها إلى كيفية بعض، وينقلب بعض أجزائها إلى بعض أجزاء الآخر.

سبب الاستحالة

أمّا الاستحالة فسببها فيما نعلم ـ وإن احتمل غيره ممّا لانعلمه ـ هو مجاورة أو مماسّة أو مقابلة أو حركة، كما يتسخّن الماء مثلاً بمجاورة النار، أو بمماسّتها، أو بمقابلة الشمس، أو بتحريكه بالخضخضة.

وليس تسخّنه[٤] لأنّ أجزاء نارية فشت فيه؛ وإلّا لكان تسخّن[٥] ما في كوز خزف أسرع من تسخّن ما في قمقمة نحاس، على نسبة قواميها[٦] ومسامّها. ثمّ إذا كان رأس الآنية مسدوداً، وهي مملوءة، فأين للفاشي مكان المداخلة، حتّى داخل الماء بالكلّية، فلا يشاهد فيه إلّا الحرارة، وكيف لم يُطف الماء تلك الأجزاء شيئاً فشيئاً.

ولو خالط المتبرّد أجزاءً جمدية، لما برد الجمد ما فوقه؛ إذ ليس من طبع

---

١) فيها: منها، مج
٢) كذا في النسخ / والأصح: كانت قسرية
٣) منها: منهما، مج
٤) تسخنه: تسخينه، مج، تر
٥) تسخّن: ليسخن، مج
٦) قواميها: قبولهما، مج

الأجزاء الجمدية الصعود.

والمخضخض والمحكوك يتسخّن بالحركة ولا نار هناك حتّى تفشو فيه.

ولا يمكن أن يقال كانت كامنة [فيه].[١] فأظهرها الحكّ والخضخضة؛ فإنّ الماء[٢] يتسخّن بالتحريك، مع أن ظاهره وباطنه كانا باردين، ثمّ صارا حارّين. ولو كان هناك حرارة باطنة لأحسّ بها قبل تحريكه.

ثمّ كيف يصدق بأنّ النارية المنفصلة عن الخشب والباقية فيه بعد تحمّره،[٣] كانت كامنة ولم يحسّ بها عند الكسر والرضّ[٤] والسحق؟ وكذا الذي[٥] في الزجاج الذائب مع أنّه لا يستر ما في باطنه. وكان هذا ممّا لايحتاج[٦] إلى إيضاح لوضوحه.

وتستعدّ هذه الأجسام بمقابلة المضيء لقبول التسخّن من المبدأ المفيد له. وتشتدّ حرارتها بشدّة المقابلة، وتضعف بضعفها؛ ولهذا كان الحرّ في الصيف أشدّ. وليس أنّ[٧] الشمس تسخّن بذاتها، وإلّا لكان الهواء الأبعد عن الأرض أسخن، لأنّه أقرب إليها. وليس[٨] كذا؛ فإنّ الجبال[٩] والأبخرة التي في الجو باردة في الصيف، لبعدها عن مطرح الشعاع.

وإذا وضع في الشمس قارورة فيها ماء، انعكس فيها من الضوء ما ربّما أحرق قطناً أو نحوه ـ إذا قرب منها ـ ولو كانت خالية، لما فعلت ذلك؛ لأنّ الهواء لا يقبل[١٠] النور، وإلّا لحجب بيننا وبين الأنوار السماوية،[١١] كما يفعله

---

١) جاءت الإضافة أيضاً في درّة *التاج* ج ٤ / ١٩
٢) الماء: ما، مج
٣) جاء في درة *التاج* ج ٤ / ١٩: «تجمّر» / وهو تصحيف
٤) الرضّ: التكسّر
٥) الذي: التي، مج
٦) لا يحتاج: ــ، تر
٧) أنّ: لأنّ، مج
٨) وليس: ــ، مج
٩) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ١٩: «سر كوه» (قلّة الجبل)
١٠) لا يقبل: لا يقبله، مج
١١) السماوية: السمائية، مج

السحاب وما جرى[١] مجراه، مع أن طبع الماء التبريد، لا التسخين.

وكذا المرآة المحرقة ذات التقعير، التي تنعكس الأشعة من سطوحها إلى وسطها، فتحرق لاشتداد الأضواء بتعاكسها.

انقلاب العناصر

وأمّا انقلاب بعض أجزاء عنصر إلى بعض آخر، فيظهر لك من[٢] أنّ النار المنفصلة عن الشعل، لو بقيت ناراً لرأيت[٣]، أو لأحرقت ما قابلها على بعض الجوانب، كما لو كانت في خيمة، فإذن انقلبت هواء. ونحن نشاهد صيرورة الهواء ناراً بالنفاخات.

والطاس المكبوب على الجمد، يظهر عليه قطرات ماء،[٤] مع أنّه ليس من الرشح، إذ ليس [من] طبع الماء الصعود، ولو كان رشحاً لكان من الماء الحارّ أولى؛ ولا لأنّه كان موجوداً في الهواء فنزل، لأنّ في الصيف لو حصلت الأجزاء المائية في الهواء، لتصاعدت لفرط حرارة هوائه.[٥] فلا تبقى مجاورة[٦] للإناء، ولو بقيت للزم نفادها بتواتر حصول الندى بعد تنحيته كلّ مرة، فينقطع، مع كون الإناء بحاله، أو تناقصها[٧] كلّ مرة عمّا قبلها، أو تزايد تراخي أزمنة حصولها لتباعدها عن الإناء، وهذا كلّه على خلاف الواقع.

ولا يلزم أن يحيل[٨] ذلك الماء هواء آخر كذلك،[٩] إلى أن يجري الماء جرياناً؛ لأنّ الماء للطفه يسرع انفعاله عن الهواء، فتنكسر برودته، ولا[١٠] جرم الإناء الذي يعسر قبوله لكيفية غريبة، ويشتدّ تكيّفه بها، وحفظه لها عند حصولها. ولو كان تركّب القطرات على الإناء لكون الأجزاء المائية المتبدّدة في الهواء،

---

١) جرى: يجرى، صو
٢) من: ـ، تر
٣) كذا في النسخ / والأصحّ: لرؤيت.
٤) في النسخ: ما
٥) هوائه: هوائية، صو
٦) مجاورة: فجاوره، تر
٧) تناقصها: بتناقضة، مج
٨) ذلك: ـ، صو، تر
٩) يمكن أن يقرأ ما في النسخ: لذلك
١٠) ولا: + كذلك، صو

انجذبت إليه.[١] لكان[٢] انجذابها إلى أحياض عظيمة بقرب الإناء أولى. ولو كان ذلك لأنّ الأجزاء البخارية في الهواء عند الأحياض والمستنقعات أكثر، لكان لا يتساوى الحال في ذلك عند قرب الأحياض، وعند لا قربها.

وقد يشاهد في قلل[٣] الجبال، أنّ الهواء لشدّة البرد ينجمد سحاباً.[٤] لم ينسق من موضع آخر، ولا انعقد من بخار متصعّد. ثمّ يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً، ثمّ يضحى،[٥] ثمّ يعود. وإذا لم يحصل ذلك مع شدّة البرد المحيل[٦] للهوائية، فلوجود مانع أو فقدان شرط لم يطلع عليه.

وصيرورة الماء هواء يشاهد من تخلّل الأبخرة، بحيث تتلطّف بالكلّية، ويزول عنها الاقتصاد.

وكون الماء يصير أرضاً فقد شوهد عياناً في بعض المواضع. وليس ذلك لأنّ الماء كانت معه أجزاء أرضية، فتحجّرت، أو انفصل الماء وانعقدت، فإنّه قد يرى الماء صرفاً، وينعقد في زمان سريع، بحيث يعلم أن ليس فيه من الأجزاء الأرضية بقدر الحجر الحاصل منه، وأنّه لم تتبخّر الأجزاء المائية في ذلك الزمان السريع، ولو كانت الأجزاء من الأرض فيه على تلك الكثرة لشُوهدت؛ وليس كذا.

وهذه الانقلابات دالّة على أنّ للعناصر[٧] هيولي مشتركة، تخلع صورة وتلبس أخرى. ولولا ذلك لكان الانقلاب محالاً؛ فإنّ صيرورة الهويّة هويّة أخرى بيّن الامتناع، وذلك كصيرورة السواد بياضاً، لا الأسود أبيض، بأن يزول عن الشيء سواد، ويحصل فيه بياض.

---

١) أي إلى الطاس ٢) لكان: كان، مج
٣) قلل: تلك (؟)، مج
٤) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٢١: «هوا از شدت برد منجمد مى‌شوذ وسحابى گردد» (لشدّة البرد ينجمد الهواء ويصير سحاباً) / وهذا الضبط أحسن
٥) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٢١: «صحو» (؟) / والظاهر أنّه خطأ
٦) المحيل: المخيل، صو ٧) للعناصر: العناصر، مج

التخلخل والتكاثف وأقسامها

وهذه العناصر تتخلخل بالحرارة، وتتكاثف بالبرودة. وذلك معلوم بالتجربة.

و «التخلخل»:

إمّا تباعد[١] أجزاء الجسم بعضها عن بعض، مع أنّه يتخلّلها أجسام أرقّ منها، لا تكون مناسبة لها كلّ المناسبة.

وإمّا زيادة مقدار الجسم، لا بانضياف مادّة أخرى إليه؛ بل لأنّ المادّة لا مقدار لها في حدّ ذاتها، فلا يلزم أن تكون وقفاً على مقدار واحد؛ بل من حيث هي هي نسبتها إلى المقدار الكبير والصغير سواء.

و «التكاثف» ما يقابل التخلخل بأحد معنييه.

والتخلخل قد يكون طبيعياً، كما يحصل عند انقلاب الماء هواء، فإنّه طبيعي للهواء؛ وقد يكون قسرياً، كما يفعل الحر بالماء.

وينقسم التكاثف أيضاً إلى طبيعي وقسري. وإذا زال قاسر كلّ واحد منها، عاد إلى ما يقتضيه طبعه.

طبقات العناصر الأربعة

وهذه العناصر الأربعة[٢] هي على هذا الترتيب: «الأرض»، وفوقها «الماء»، وهما بمنزلة كرة واحدة. وإذا ذكر قطر الأرض، فإنّما يراد به قطر مجموعهما؛ ويحيط بهما «الهواء»؛ ويحيط به «النار».

وليست كلّها موجودة على محوضتها؛ وذلك لأنّ قوىٰ الأجرام السماوية تنفذ فيها، فتحدث في البارد حرّاً[٣] يخالطه فتصير بذلك دخانية وبخارية، وتختلط[٤] بها نارية وهوائية، فتصعد إلى فوق أبخرة مائية، و[٥] أدخنة أرضية، فتخلطها[٦] به، فتكاد تكون جميع المياه، وما يجاورها من الأهوية مخلوطة

---

١) تباعد: يتباعد، مج (يمكن أن يكون أصل الضبط في هذه النسخة: يتباعد)

٢) كذا في النسخ / والصحيح: الأربع ٣) حرّاً: حارّاً، مج

٤) تختلط: تخيلط (؟)، صو ٥) و: أو، مج

٦) في *درّة التاج* ج ٤ / ٢٢: «و مختلط مى‌گردند به آن» (فتختلطها)

ممزوجة.

طبقات الأرض

ويشبه أن تكون للأرض[١] ثلاث طبقات:
طبقة مائلة إلى المحوضة.
وطبقة مختلطة من الأرضية والمائية.[٢]
وطبقة منكشفة[٣] عن الماء تجفّف[٤] وجهها الشمس وهي البرّ والجبل. ومكان الماء الكلّي هو البحر.

طبقات الهواء ولميّة وجود طبقة النار بعدها

وللهواء أيضاً طبقات: فإنّ ما يلي الأرض منه يتسخّن بمجاورة الأرض المتسخّنة بالشعاع، وما يبعد عنها يبرد. فتكون طبقة الهواء السافلة بخارية حارّة. وتليها طبقة بخارية باردة. ثمّ تليها هواء أقرب إلى المحوضة. أو محض. أو دخاني. لأنّ الدخان أخفّ وأقوى نفوذاً من البخار.

وبعد طبقات[٥] الهواء طبقة النار. ولولا وجودها هناك.[٦] لما كانت الأجسام الدخانية إذا تصاعدت احترقت. ولعلّها تكون صرفة. لسرعة إحالتها لما يخالطها إليها.

كرة البخار

وقد تبيّن في علم الهيئة أن غاية ما يمكن أن تكون الأسطقسات مرتفعة عن مركز الأرض. هو إلى أقرب بعد القمر عنه. وذلك بما به نصف قطر الأرض واحد. هو ثلاث[٧] وثلاثون مرة وربع مرة بالتقريب.

وقد بيّن بعض فضلاء علم الهيئة. أنّ منتهى الأبخرة الغليظة القابلة للضوء ومهبّ الرياح وارتفاع الغيوم وانعكاس الأشعة من الأرض. يكون ارتفاعه

---

١) للأرض: الأرض، مج، تر
٢) الأرضية والمائية: المائية والأرضية، مج
٣) منكشفة: منكتشفة (؟)، تر
٤) تجفّف: جفف، تر
٥) طبقات: طبقة، مج
٦) هناك: + والّا، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي وموافقاً لما جاء في درّة *التاج* ج ٤/٢٣
٧) ثلاث: ثلاثة، مج، تر

عن سطح الأرض أحداً[1] وخمسين ميلاً، وخمسة عشر دقيقة تقريباً. وستعرف[2] مقدار الميل، وهذه الكرة تسمّى كرة البخار.

وهذه الأربع هي أسطقسات المركّبات؛ لأنّا إذا وضعنا المركّب في القرع والأنبيق حصل منه جوهر أرضي ومائي وهوائي. والماء والأرض إذا اختلطا، فلا بدّ من حرارة طابخة[3] لهما. والجوهر الطابخ[4] هو النار.

وفائدة الرطب واليابس: أن يتخمّر الرطب باليابس، فيحصل للمركّب بواسطة الرطب قبول الأشكال، وبواسطة اليابس حفظها.

وفائدة الحارّ: الإنضاج.[5]

وفائدة البارد: التكاثف الحافظ للهيئة والتركيب. وكأنّ النار المجاورة للفلك متحرّكة بحركته؛ ويؤكّد ذلك حركة[6] الشهب، وذوات الأذناب على موافقة الفلك كما ستعلم.

وكرة الهواء ليست صحيحة الاستدارة تقعيراً لمماسة الماء والأرض، فتدخل في الوهاد والأغوار[7]، وتدخل فيه الجبال وغيرها من المرتفعات.

إنّ الأرض محدّبة

ومجموع الماء والأرض قريب إلى الاستدارة، وإن لم تكن استدارته حقيقية، ولو لم يكن كذلك، لكانت:

إمّا مستقيمة من المشرق إلى المغرب،

أو مقعّرة،

أو محدّبة.

والأوّل: باطل وإلّا لكان طلوع الكواكب على جميع البلدان الموضوعة على ذلك السطح وغروبها عنها في زمان واحد، فما كانت تختلف أوقات الخسوفات

---

١) هكذا في النسخ / والظاهر: واحداً
٢) ستعرف: ستعرف، صو، تر
٣) طابخة: طايحة (؟)، صو، مج
٤) الطابخ: الطايح، صو، مج
٥) الإنضاج: الإيضاح (؟)، صو
٦) حركة: ـ، مج
٧) كذا في النسخ، ولا يستعمل هذا الجمع في لغة العرب للمغارة أو الغور

في شيء من البلدان.

والثاني: أيضاً باطل، وإلّا لكان طلوعها على البلدان الغربية قبل الشرقية.

فهي إذن محدبة من المشرق إلى المغرب.

وكذا من الشمال إلى الجنوب؛ فإنّها لو كانت مستقيمة فيها، لما ظهر ازدياد ارتفاع الكواكب القريبة من أحد القطبين والبعيدة؛ وازدياد انخفاضها بحسب سلوك السالك إلى الشمال و[١] الجنوب. ولو كانت مقعّرة فيها لازداد[٢] خفاء ما قرب من القطب الشمالي، كلّما ازداد التوغّل في الشمال.

فالمسكون من الأرض محدّب[٣] من جميع الجوانب. ونحدس منه أن كلّها كذا، لا سيّما عند اعتبار استدارة ظلّها في الخسوفات كلّها. فإنّ انخساف القمر[٤] مستدير، وهو ظل الأرض. ولولا كرية الماء، لما كان السائر في البحر من أيّ النواحي وإلى أيّها سارٍ، إذا قرب من البرّ يرى أوّلاً مع وجه الماء رؤوس الجبال أو المنار، ثمّ كلّما قرب يرتفع له منها شيء فشيء، كأنّها كانت غارقة في البحر، فظهرت قليلاً قليلاً. ولو كان سطح الماء مستوياً لرأيت جميعها دفعة واحدة.

إنّ الأرض في وسط السماء

والأرض في وسط السماء، فإنّ الشمس وغيرها من الكواكب إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلّا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمامها، لطلعت من مغربها؛ وليس كذا. ولو جاوزت الأرض المركز إلى أيّ جانب فرض، كانت قاصدة العلو، وهو لا يلائمها.

ولو كانت إلى موضع من السماء أقرب، لكان من يسكن حيال[٥] ذلك

---

١) و: إلى، مج ٢) لازداد: لازدياد، مج

٣) محدب: محدث، صو ٤) القمر: -، صو، تر

٥) حيال: خبال (؟)، صو؛ حبال، مج / حيال: أطراف، قبال / جاء في درّة التاج ج ٢٥/٤: «آن كس كي مسكن او محاذى آن موضع بوذى» (من كان مسكنه يحاذي ذلك الموضع)

الموضع يرى من السماء أقلّ من نصفها. ومن يسكن بالحيال[١] البعيد، يرى أكثر منه.

إنّ الأرض أصغر مـــن السماء

ولا قدر لها محسوس عند السماء؛ وإلّا لكان جميع من على الأرض لايرون من السماء[٢] أبداً إلّا أقلّ من نصفها، بـقدر[٣] تـفاوت مـا بـين مـركز الأرض ومحيطها. ونحن، الذي يظهر لنا[٤] من السماء هو نـصفها، لا يـغادر ذلك شـيئاً محـسوساً.[٥] ولولا ذلك لما كان الكوكب من الثابتة[٦] يرى كالنقطة في السماء، مع أنّ أرباب علم الهيئة بيّنوا[٧] أنّه أكبر من الأرض بأضعاف كثيرة.

إنّ الأرض لا تتحرّك دورية

والأرض ليست متحرّكة حركة دورية، وإلّا لكان من رمى إلى أيّ جهتين اتّفقتا من مقام واحـدة[٨] بـقوّة واحـدة حـجارةً أو سهـاماً،[٩] يجـد البـعدين المستقيمين في مسافة المرمي مختلفين. لكنّهما يوجدان متساويين.

و[١٠] التضاريس التي في سطح الأرض بسبب الجبال. والوهاد هي بمـنزلة خشونات[١١] في ظاهر بعض الكرات التي نصنعها بأيـدينا. فـلا يـقدح في أن يكون شكل جملتها كرياً، بحسب الحسّ وإن لم يكن كرياً على الحقيقة.

مـقدار دورة كـرة الأرض

ودور[١٢] الكرة التي هي مجموع الأرض والماء ـ على ما امتحن بالسير في

---

١) بالحيال: بخيال، صو، (آ)؛ بحبال، مج
٢) السماء: ـ، مج ٣) بقدر: فقدر، مج
٤) كذا في النسخ / جاء في *درّة التاج* ج ٢٥/٤: «و آنچه ظاهر است ما را» (والذي ظهر لنا)
٥) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٢٥: «به تقريبى كه لا يغادر التحقيق شيئاً محسوساً» (على تقريب أنّه...) ٦) الثابتة: الثانية، صو
٧) بيّنوا: بينو، تر ٨) هكذا في النسخ
٩) سهاماً: +، مج
١٠) وهذه الفقرة لا تليق بهذا الموضع. والحرى أن تذكر قبل فقرة «و الأرض في وسط السماء...» أو قبلها
١١) خشونات: خوشينات، مج
١٢) دور: دورة، مج

أرض مستوية حتّى ظهر من جهة السير ـ درجة من الفلك. وخفي من مقابلها مثلها. فكان حصّة الدرجة من الأرض ستة وستين ميلاً وثلثي ميل. [و] هو أربعة وعشرون الف ميل، كلّ ميل أربعة آلاف ذراع. كلّ ذراع أربعة وعشرون إصبعاً. [و] كلّ إصبع ستّ شعيرات. بطون بعضها إلى ظهور بعض. و[1]ذلك إنّما هو على وجه التقريب. ومنه يعلم مقدار قطرها ومساحتها تقريباً.

١) و: ــ، مج

الفصل الثالث[1]

في حال هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها[2]

المزاج والفساد

إذا اجتمعت العناصر الأربعة[3] أو بعضها، بحيث تتفاعل تلك الأجسام المجتمعة بكيفياتها المتضادّة، حتّى تحصل منها كيفية متوسّطة متشابهة في جميع الأجزاء، فذلك هو امتزاجها، وتلك الكيفية المتوسّطة هي المزاج.

والفرق بين المزاج والفساد: أنّ الفساد يتبدّل بالكلّية، والمزاج توسّط لمجتمعات.

كيفية تأثير الأشياء وتفاعلها

والأجسام وإن كان لها تأثير لا بالمماسة ـ كتسخين الشمس بالمقابلة وكجذب المغناطيس للحديد ـ إلّا أن ما يفعل منها بالمماسّة، كلّما كثرت[4] فيه المماسّة بسبب[5] تكثّر السطوح التي يوجب تكثّرها تصغّر أجزاء المتماسّين،[6] كان فعله أقوى. ولهذا كلّما كان يصغر أجزاء العناصر أكثر، كان امتزاجها أتمّ.

وإذا تفاعلت، فكلّ واحد منها يفعل بصورته، وينفعل بمادّته؛ إذ الفعل والانفعال مختلفان، لا يتصوّران من حيثية واحدة متشابهة. وهذا كحركة الحجر إلى أسفل: فإنّ المتحرّك مادّته والمحرّك صورته النوعية.

وإذا لم ينته التفاعل بين المجتمعين إلى حدّ التشابه في جميع الأجزاء، يسمّى تركيباً، لا امتزاجاً. والمركّب أعمّ من الممتزج.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٢٦
٢) تركيبها: تركّبها، مج
٣) كذا في النسخ / والصحيح: الأربع
٤) كثرت: كبرت، مج
٥) بسبب: لسبب، تر
٦) المتماسّين: المتماسيين، مج

وإذا اجتمع الحارّ والبارد لم يبق كلّ واحد من الحرارة والبرودة مكسوراً بالآخر. ولا يحصل في كلّ واحد من المجتمعين حرارة وبرودة؛ فإنّ اجتماعهما في محل واحد محال. بل تبطل كيفيةمنهما، وتحصل له كيفية أخرى متوسّطة هي غير الطرفين بالنوع من المبدأ الفيّاض لها عن عند استعداد القابل بذلك[١] الاجتماع، لحصولها له.

بيان اشتداد الكيفيات وضعفها

ومعنى اشتداد الكيفيات وضعفها: أن تبطل كيفية، ويحدث أشدّ منها، أو أضعف من بابها. ولو كان اشتداد الكيفية انضمام أخرى مثلها إليها في المحلّ، لاجتمع المثلان في محل واحد من غير فارق، وهو محال. ولولا بقاء العناصر في الممتزج، لما تميّزت عند وضعها في القرع والأنبيق.

تأثير الممتزجات

والممتزجات:

قد تؤثّر بنفس المزاج، كتبريد ما غلب عليه البرد، وتسخين ما غلب عليه الحر، ويسمّى ذلك التأثير بـ«الكيفية».

وقد تؤثّر بقوّة تتبع المزاج، كتأثير السمّ في البدن. فإنّ اليسير منه يؤثّر ما لا يؤثّره الكثير التامّ الكيفية، كما أنّ القليل من الأفيون يؤثّر من التبريد ما لا يؤثّره الكثير من الأرض والماء.

وممّا يتبع الامتزاج من الكيفيات هو: الألوان والطعوم والروائح والأشكال. ولو كانت هذه نفس المزاج، لكانت ملموسة؛ إذ المزاج توسّط كيفيات ملموسة. فيكون ملموساً ولا شيء من هذه بملموس.

المعتدل الحقيقي

والممتزج إن كانت مقادير القوى المتضادّة فيه متساوية، فهو «المعتدل الحقيقي»، وإلّا فهو الخارج عن الاعتدال.

---

١) بذلك: لذلك ، مج

والمعتدل بالحقيقة إن لم يوجد ما يمنعه من تفرّق بسائطه لا يحصل: لأنّ البسائط المجتمعة لو تساوت فيه مقادير قواها، لكان:

إن مال إلى أحد أحياز تلك البسائط، كان تخصيصاً بلا مخصّص.

وإن لم يمل كان الميل الذي لكلّ واحد منها إلى حيّزه الطبيعي، ممّا لا يعوقه عائق قسري، فيعود كلّ واحد منها إلى حيّزه الطبيعي، وإلّا لكان المطلوب بالطبع متروكاً من غير قاسر، وهو محال. فهو إن وجد، فهناك ما يمسكه عن التفرّق،[1] وإلّا فلا يوجد زماناً ما ألبتّة. هذا، لو كان له مكان غير مكان[2] أحد بسائطه. أمّا إذا لم يكن له مكان خارج عن أمكنتها، فلا يمكن وجوده أصلاً؛ لأنّه لو كان موجوداً لكان له ميل طبيعي إلى مكان مّا؛ إذ لا جرم عديم الميل، ولا يتصوّر فيه ميل إلى مكان أحد بسائطه، فإنّه ترجيح من غير مرجّح. ولا حدّ مشترك بين جميع البسائط، حتى يكون مكان[3] له يميل إليه بالطبع. وإذا لم يكن له بدّ من ميل على تقدير وجوده، ولا ميل له على ذلك التقدير، فلا يمكن وجوده.

الممتزج الغير المعتدل

فالموجود من الأمزجة خارج عن الاعتدال الحقيقي. وهو:

إمّا مفرد، وهو الذي خرج عن الاعتدال في كيفية واحدة، وهو الحارّ والبارد والرطب واليابس.

وإمّا مركّب، وهو الخارج عنه في الكيفيتين معاً، وهو الحارّ الرطب، والحارّ اليابس، والبارد الرطب، والبارد اليابس. فالممتزج غير المعتدل، لايخرج عن أحد هذه الأقسام الثمانية.

اجتماع الممتزجات

والممتزجات قد تجتمع، فيحصل[4] منها امتزاج ثانٍ. وربّما اجتمعت أيضاً

---

١) في درّة التاج ج ٤ / ٢٨: «پس اگر معتدل حقيقى را بيابند بايد كى آنجا حيزى باشد كى مانع او باشد از تفريق» (فهو إن وجد المعتدل الحقيقي فوجب أن يكون هناك حيّز يمنعه عن التفريق)

٢) مكان: مكانا(؟)، تر

٣) مكان: مكانا(؟)، تر

٤) فيحصل: ـ، تر

فحصل[1] ثالث وما زاد ـ كالسكنجبين من السكّر والعسل[2] ـ فإنّ لكلّ منهما مزاجاً. وليس تساوي الأجزاء ولا عدم تساويها شرطاً في المزاج.

وقد تكون القوّة في ما مقداره صغيراً [أ]قوى من القوّة فيما مقداره أكبر منه. [و] يعرف ذلك من قوى الأدوية وغيرها.

والانفعالات الحاصلة بين الحارّ والبارد، والرطب واليابس كثيرة، كالنضج والطبخ والإذابة والحلّ والعقد والتعفين والتكرّج[3] والانحصار[4] والانعجان والانطراق والتلبّد[5]، وغير ذلك، ممّا هو مذكور في المطوّلات.

معتدل المزاج وغيره

والمركّب متى توفّر عليه من العناصر بكمّياتها وكيفياتها القسط الذي يليق به، يسمّى «معتدل المزاج»، وإن كان في نفسه غير معتدل حقيقي. وإن لم يتوفّر عليه ذلك يسمّ[6] «خارجاً عن الاعتدال» ولو كان في نفسه معتدلاً حقيقياً.

والمعتدل بهذا المعنى: إمّا نوعي، أو صنفي، أو شخصي، أو عضوي.

و [كلّ][7] واحد منها إمّا بالنسبة إلى الخارج عنه، أو إلى الداخل فيه.

والنسب المختلفة الواقعة في بسائط الممتزجات، لا سبيل لنا إلى حصرها. ولولا كثرتها لما كان ما يحصل بسببها من أنواع الكائنات وأصنافها وأشخاصها، على هذه الكثرة المشاهدة، التي تفوت إحصاءنا كثره.[8]

وسببية المزاج لهذه المتكوّنات ـ كما ستتحقّق[9] ـ إنّما هو من طريق تحصيل الاستعداد لوجودها، لا من طريق أنّها أسباب فاعلية لها.

---

١) فحصل: فيحصل، مج ٢) العسل: الحل، مج
٣) التكرّج: الفساد، التعفّن / في درّة *التاج* ج ٤ / ٢٩: «تكرج»
٤) ط: الإنحصال ٥) التلبّد: الالتصاق، التلزّج
٦) يسم: يسمّى، تر ٧) الإضافة من درّة *التاج* ج ٢٩/٤
٨) كذا في النسخ / جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٠: «به أين كثرتى كه مشاهد است كى به سبب كثرت، در عدّ وحصر نمى آيند» (و هذه الكثرة المشاهَدة لا تعدّ ولا تنحصر بسبب كثرتها)
٩) ستتحقّق: ستتحق، تر

الفصل الرابع

في الكائنات التي حدوثها من العناصر بغير تركيب[1]

أقسام الكائنات

ما يتكوّن من العناصر من غير أن يكون أحدها جزءاً منه، ينقسم إلى:
ما يحدث فوق الأرض،
وإلى ما يحدث فيها.

الكائنات الجوية، أي ما يحدث فوق الأرض

أمّا ما يحدث فوق الأرض: فمنه ما سببه إشراق الشمس على المياه والأراضي الرطبة، فإنّها تحلّل من الرطب بخاراً، ومن اليابس دخاناً.

حدوث السحاب والنزولات الجوّية

فإذا صعد البخار فربّما تلطّف وصار هواءً. وربّما بلغ إلى[2] الطبقة الباردة من الهواء، فتكاثف[3] واجتمع سحاباً وتقاطر مطراً. وقد يكون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد الشديد. وربّما كان البرد أقوى من ذلك، فجمد السحاب قبل تشكّله بشكل القطرات، فنزل ثلجاً أو جمدة،[4] بعد تشكّله بذلك، فنزل برداً.[5]

وإن لم يبلغ[6] إلى تلك الطبقة: فإن كان كثيراً صار ضباباً. وإن كان قليلاً وتكاثف ببرد الليل: فإن لم يتجمّد نزل طلاً[7]، وإن انجمد نزل صقيعاً.[8]

---

١) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٣٠
٢) إلى: ـ، صو، تر
٣) فتكاثف: فيتكاثف، مج
٤) درّة التاج: ـ أو جمدة
٥) درّة التاج: تگرگ
٦) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٣٠: «برسد» (إن بلغ) / وهو تصحيف
٧) درّة التاج: + يعني شب نم
٨) درّة التاج: + يعني ژاله

حدوث الرعد والبرق والصاعقة

وإذا صعد الدخان مختلطاً[1] مع البخار، وارتفعا معاً إلى الهواء البارد، وانعقد البخار سحاباً، واحتبس الدخان فيه، فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود، وإن برد قصد النزول. وكيف كان، فإنّه يمزّق السحاب تمزيقاً عنيفاً، فيحدث منه الرعد. فإن اشتعلت النار، لشدّة المحاكّة، حدث منه البرق أو الصاعقة، أو هما معاً، باختلاف شرائط نجهلها.

حدوث الشهاب وذوات الأذناب

وإذا وصل إلى كرة النار، وانقطع اتّصاله بالأرض واشتعل، وسرى فيه الاشتعال، رُئي كأنّ كوكباً يقذف به. وإن لم يشتعل لكنّه احترق ودام فيه الاحتراق، كان على صورة ذؤابة، أو ذنب أو حية أو حيوان له قرون.[2] وقد تحدث فيه علامات هائلة: حمر وسود. وقد يقف تحت كوكب، ويدور مع النار بدوران الفلك أيّاماً. وإذا لم ينقطع اتّصال الدخان من الأرض إلى أن يصل إلى كرة النار، فيشتعل وينزل اشتعاله إلى الأرض.[3]

حدوث الريح والزوابع

وإذا انكسر حرّ الأدخنة ببرد الهواء، ربّما تكاثفت[4] وقصدت النزول، فيتموّج بها الهواء فتحدث الريح. وربّما كان حدوثها من كون الحركة الفلكية، بردّ الأدخنة عند وصولها إلى كرة النار. وربّما حدثت من تخلخل الهواء، وحركته، من جانب إلى جانب.

وقد تلتقي ريحان قويان مختلفا الجهة، فتستديران، فتحدث الزوابع.

والبخار الصقيل يرى على مناسبات المرائي[5] أشباح نور الشمس والقمر، وتلك المناسبات على التفصيل تعلم من علم المناظر والمرايا.

---

١) جاء في درّة *التاج*: «مختلف» (مختلفاً) / وهو تصحيف

٢) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣١: «سروها» (؟) / وفي هامشه: سرويا (رأس ورجل) / وكلّها تصحيف كما لا يخفى

٣) فإذن يحدث الصاعقة كما لا يخفى

٤) تكاثفت: تكاثف، مج

٥) المرائي: المتراي، تر / المرائي: المراي، صمو، مج

حدوث الهالة

فإذا حدث في الهواء بين الرائي[1] والقمر غيم رطب رقيق لطيف، لا يستر القمر عن الأبصار، انعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى القمر؛ لأنّ الضوء إذا وقع على صقيل انعكس إلى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل، كوضع المضيء منه، إذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء، فيرى ضوء القمر، ولا يرى شكله؛ لأنّ المرآة إذا كانت صغيرة لا تؤدّي شكل المرئي.[2] بل[3] ضوءه ولونه إن كان ملوّناً فيؤدي كلّ واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر، فيرى دائرة مضيئة. وهي الهالة التي تؤدّي [ضوء] القمر وشبحه جميعاً.

ومؤدّي الشبح يجب أن لا يكون على الاستقامة بين الناظر والمنظور إليه، فإنّ ذلك يؤدّي نفس الشيء لا شبحه. وما سوى المؤدّي من أجزاء الغيم تحت القمر يرى مُظلماً، كما يجتاز غيم رقيق في وجه القمر، فلا يرى. فإذا تجاوزه ظهر. وقد تكون هالة تحت هالة.

وقد يكون للشمس أيضاً هالة وهو أقلّ[4] الوقوع.

حدوث قوس وقزح ولميّة استدارتها

ومتى وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية، وكان وراءها جسم كثيف، مثل جبل أو سحاب مظلم، يكون كحال البلّور الذي وراءه شيء ملوّن، لينعكس منه الشعاع، وكانت الشمس قريبة من الأفق، فإذا واجهنا[5] تلك الأجزاء المائية، ونظرنا إليها، صارت الشمس في خلاف جهة النظر، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس لكونها صقيلة، فأدّى كلّ[6] واحد منها لكونه صغيراً ضوء الشمس دون شكلها، ويكون ذلك اللون مركّباً بحسب تركيب الضوء مع لون المرآة مع[7] السحاب. ويسمّى ذلك قوس قزح.

---

١) في النسخ: الراى
٢) في النسخ: المراى
٣) بل: ـ، مج
٤) أقلّ: أغلى، صو
٥) واجهنا: وجهنا، مج
٦) كلّ: كلمة، صو
٧) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٣٢: «يا» (أو) / وهو تصحيف

وسبب استدارة هذه القوس: كون الشمس لو جعلت مركز دائرة، لوجب أن يكون القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض، يمرّ على تلك الأجزاء، ولو تمّت الدائرة لكان تمامها تحت الأرض.

وكلّما كان ارتفاع الشمس أكثر، كانت القوس أصغر. ولهذا إذا كانت الشمس[1] وسط السماء لم تحدث القوس المذكورة.

حدوث الشُميسات والنيازك

والشُميسات والنيازك،[2] هي من أشباح النيّرين أيضاً. أو لأنّه يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل، فيقبل ضوء الشمس في ذاته، كما يقبله القمر.

لمّية زرقة السماء

والزرقة التي ترى كأنّها لون السماء،[3] سببها أنّ الأجسام الفلكية شفافة، فلا ترى، وما لا يرى فهو مظلم. والهباءات والأبخرة الحاصلة في الجوّ مرئية، فكأنّه يرى شيء ولا يرى شيء، فيتولّد لون بين السواد والبياض[4] هو الزرقة، وهو من أوفق الألوان للإبصار، وذلك هو فائدته.

استضاءة الجوّ

واستضاءة الجوّ إنّما هي للهباء المبثوث[5] في الهواء، لا للهواء نفسه. وهذه الهباءات لصغرها لا تحرق الهواء، فتنزل. ولو كان ما ليس بملوّن قابلاً للضوء، لما رؤيت[6] الكواكب في الليل، لأنّ الأرض أصغر من الشمس بأضعاف مضاعفة، كما شهدت به مباحث علم الهيئة، فلا تكون حاجزة بين الشمس، وبين ما نشاهده من السماء في الليل. وليس ذلك إلّا لأنّ السماء لاتقبل الإضاءة لعدم تلوّنها.

---

١) الشمس: + في، صو

٢) النيازك: جمع النيزك أي الرمح القصير، وفي الفلكيات يقال على أحد أقسام الشُهب المتساقطة ٣) السماء: للسماء، تر

٤) السواد والبياض: البياض والسواد، مج

٥) المبثوث: المثبوت ٦) رؤيت: رأيت، مج

لِمّية عدم مشاهدة الكواكب في النهار

وكوننا لا نشاهد الكواكب في النهار، هو أنّ حسّ البصر إذا اشتغل برؤية طضوء كثير، فإنّه لا يرى ما ضعف عنه كبيراً. كما إذا كنّا بين مشاعل كثيرة في الليل، فلا نرى الكواكب.

ومَن بَعُد عن تلك الأضواء يراها، فهواء الجوّ، لعدم تلوّنه على صرافته، لايستضيء إلّا بمخالطة ما له لون.

وقد تحدث من بقية مادّة الشهبِ السمومُ[١]، مع أنّه قد يكون أيضاً من عبور الريح على أرض غلب عليها التسخّن.[٢]

الكائنات التي تحدث في الأرض

وأمّا ما يحدث في الأرض فهو إمّا على وجهها أو تحتها. فمن ذلك ارتفاع الجبال و[٣] التلال.

حدوث الجبال وبيان منافعها

وسببه أنّ الحرّ العظيم إذا صادف[٤] طيناً كثيراً لزجاً، إمّا دفعة أو على مرور الأيام، عقده حجراً عظيماً. وذلك الطين بعد تحجّره تختلف أجزاؤه في الصلابة والرخاوة، والمياه القوية الجري أو الرياح العاصفة تحفر الرخوة، فتبقى الصلبة مرتفعة، لكون الرياح والسيول لا تزال تغوص في تلك الحفر. وقد تتكوّن الجبال من تراكم عمارات تجزّيت في أزمنة متطاولة، ومن غير ذلك.

ومنافع الجبال كثيرة: فإنّ كثيراً من العيون والسحب والمعادن تتكوّن فيها، أو فيما يقرب منها، فإنّها لصلابتها لا تنفصل الأبخرة عنها، بل تحتقن فيها، فتصير مبدءاً للعيون، كما ستعرف. ويشبه أن يكون مستقرّ الجبال مياهاً.

وقد شبّهت الجبال بالأنابيق، والأراضي التي تحتها بالقروع، والعيون

---

١) درّة التاج ج ٤/٣٣: السهوم / و هو الأظهر.

٢) التسخّن: تسخين، مج ٣) و: ـ، مج

٤) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٣٤: «جون حرّ عظيم نيابد طينى بسيار لزج» (إن لم يجد الحرّ العظيم طيناً كثيراً لزجاً) / وهو غلط كما لا يخفى

بالأذناب. والبحار[1] والأودية بالقوابل. وفي باطن الجبال من النداوات ما ليس في سائر الأراضي. وهي بسبب ارتفاعها أبرد. فتبقى على ظواهرها من الأنداء والثلوج ما لا تبقى على[2] غيرها.

والأبخرة المتصاعدة تحتبس فيها، فلا تتفرّق. ولا تتحلّل. وكلّ ذلك ممّا يوجب تكوّن السحب،[3] ولكون موادّ المعادن ـ وهي الأبخرة الباقية مدّة مديدة في موضع واحد ـ يوجد فيها كثيراً، كانت المعادن فيها كثيرة.

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الأرض ـ هو ما يحصل في بعض جوانبها من الجبال والتلال وفي غيره من الأغوار[4] والوِهاد ـ لأسباب لا يطّلع عليها. فيسيل الماء بالطبع إلى المواضع العميقة، وتنكشف المواضع المشرفة.

وتختلف المواضع المسكونة من الأرض في الحرّ والبرد والرطوبة واليبوسة وغير ذلك من أحوالها بسبب أوضاعها من السمائيات، وعلى حسب مسامتة الشمس لها وقربها وبعدها من مسامتيها وبسبب مجاورة البحار والجبال، والبُعد عنها، وبأسباب أخرى لا تكاد تنضبط لنا كثره،[5] قد ذكر ما عرف منها في كُتب الطبّ، ولا يليق ذكره ههنا. وربّما اختلف ذلك، او تبدّل بحسب تبدّل الأسباب الموجبة له من السمائية وغيرها. فلا يتشابه حال الموضع الواحد في جميع الأوقات والأدوار.

حدوث الزلزلة

والحركة التي تعرض لجزء من أجزاء الأرض، وهي الزلزلة، فسببه ما يتحرّك تحتها، فيحرّك ما فوقه. فإنّه إذا تولّد تحت الأرض ريح أو بخار أو

١) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٤: «بخار» (البخار) / وهو تصحيف
٢) على: في، مج
٣) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٤: «موجب تكوّن آن است» (يوجب تكوّنها) / نصّنا هذا، يوافق هامش درّة *التاج* وهو الصحيح
٤) كذا في النسخ، لم تستعمل هذه اللغة في القواميس / والصحيح: مَغاور، مَغارات
٥) هكذا في النسخ، جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٥: «ما را به سبب كثرت» (لنا بسبب الكثرة) / وهو الأحسن

دخان أو ما يناسب ذلك، وكان وجه الأرض متكاثفاً عديم المسامّ، أو ضيّقها جدّاً. وحاول ذلك الخروج، ولم يتمكّن لكثافة الأرض، تحرّك في ذاته، وحرّكها. وربّما شقّ الأرض لقوّته. وقد تنفصل منه نار محرقة أو أصوات هائلة.

وقد يكون تحت الأرض ثقب واسعة، ومواضع مثل الغيران[١] فانهدّت، وانهد ما قابلها من الجبال والبلاد.

وقد تحدث الزلزلة في موضع، فهدّت قلّة جبل، فتحدث من سقوطه الزلزلة، في ناحية أخرى.

وقلّما[٢] تعرض الزلزلة في[٣] الصيف.[٤]

والكسوفات ربّما كانت سبباً للزلازل،[٥] لفقدان الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة. وحصول البرد[٦] الحاقن للرياح في تجاويف الأرض بالتجفيف بغتة. والبرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لايفعله العارض بالتدريج.

حدوث العيون والقنوات

والأبخرة التي تحدث تحت الأرض:

□ إن كانت كثيرة، وانقلبت مياها، انشقّ منها الأرض. فإن كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية.، وتجري على الولاء، لضرورة عدم الخلأ؛ إذ ليس للهواء مدخل بين ما خرج وما تبعه[٧].

فإنّه كلّما استحال ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة المحتبسة ماء[٨]

---

١) كذا في النسخ / الغور، المَغار، المَغارة: الكهف، وجمعه: مَغاور ومَغارات؛ لا الغيران / جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٥: «كوهها» (الجبال) وهو خطأ

٢) هكذا في النسخ / والحقّ أن توخّر هذه الفقرة عن الفقرة الآتية، إلّا أن نعترف مع مسامحة بما يجيء في درّة *التاج* خلافاً لما ورد في المخطوطات.

٣) موضع فهدت قلة جبل... في: ـ، مج

٤) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٣٥: «در بيابان» (في الصحراء)!؟

٥) للزلازل: الزلازل، مج

٦) البرد: الرد، مج

٧) تبعه: يتبعه، مج

٨) ماء: ما، مج، تر

بسبب ما يعرض لها من شدّة البرد، جرت تلك المياه من الأعالي إلى الأسافل، فانجذب إلى مواضعها هواء أو بخار آخر[١]؛ إذ لو لم ينجذب إليها ذلك، لبقيت خالية. ثمّ تبرد[٢] ذلك الهواء أو البخار بالبرد الحاصل هناك، فينقلب ماء أيضاً. ثمّ يجري فيستمدّ هواء أو بخاراً غيره. ولا يزال الأمر كذلك إلّا أن يمنع منه مانع، يحدث تدريجاً أو دفعة.

و[٣] متى لم يكن لتلك الأبخرة والأهوية مدد حدثت منها العيون الراكدة.

□ وإن لم تكن الأبخرة كثيرة، وأزيل عن وجهها ثقل التراب، صادفت منفذاً، واندفعت إليه. فإن كان لها مدد حدث منها القنوات الجارية؛ وإلّا فلا.

وقد يكون سبب العيون والقنوات، وما يجري مجراها، ما يسيل من الثلوج ومياه[٤] الأمطار؛ لأنّا نجدها تزيد بزيادتها، وتنقص[٥] بنقصانها. ولو كان[٦] سببها هو الأوّل فقط ـ مع أنّ باطن الأرض في الصيف أشدّ برداً منه في الشتاء ـ لوجب أن تكون هذه في الصيف أزيد، وفي الشتاء أنقص، والتجربة دلّت على خلافه.

التجربة والحدس يؤدّيان إلى معرفة السبب والعلّة في الطبيعيات

وهذه الأمور التي حكم بأنّها أسباب لما يحدث من العناصر بغير تركيب منها، ما تشهد بكونه سبباً التجربةُ والحدسُ؛ وقد تجد أمثالها مشاهدة كما ترى في الحمّام من تصاعد الأبخرة وانعقادها وتقاطرها، وما تراه[٧] من تكاثف ما يخرج من الأنفاس في البرد الشديد كثلج، وكرؤية شبه[٨] ألوان قوس قزح في قطعة كاغذ أو ما يجرى مجراها إذا كانت موضوعة على ماء[٩] راكد وكانت

---

١) آخر: ـ، صو، تر
٢) تبرد: يتبرد، تر
٣) عطف إلى: «فإن كان لها مدد...»
٤) مياه: امياه، مج
٥) تنقص: + و، مج
٦) كان: ـ، صو، تر
٧) تراه: يراه، صو
٨) شبه: شبهه، مج / درّة التاج ج ٤ /٣٧: ـ شبه
٩) ماء: ما، مج

الشمس على قرب[١] أحد الأفقين، وغير ذلك من أحوال المرايا، وما ترى فيها من الصور والألوان.

وهذا كلّه وأمثاله من الحادث تُحقّق أنّها أسباب؛ وانّما يتمّ تحقيق[٢] ذلك ممّا ينضمّ من القرائن والأحوال التي توجب الحدس المفيد لليقين، وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس، فيحصل اليقين بذلك لبعضهم دون بعض.

وما ذكر من الأسباب لهذه التي لا تحدث بتركيب لا يمانع[٣] أن يكون في نفس الأمر لها أسباب غيرها، لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعدّدة؛ وجاز أن يكون حدوث ذلك النوع عن بعضها أكثرياً وعن بعضها أقلّياً. وقد يكون في جملة ما ذكر من الأسباب ما هو صالح للسببية فقط وإن لم يكن سبباً للواقع.

الحدس يؤدّي إلى أنّ بعض الأسباب يحتاج إلى انضمام قوى روحانية للسببية

ويجب أن يعلم أنّ من الأسباب المذكورة لهذه ما يحكم الحدس بأنّه غير تامّ السببية، بل يحتاج إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه؛ فإنّ[٤] من الرياح والزوابع[٥] ما تقلع الأشجار العظام وتختطف المراكب من البحار، ومن الصواعق ما تنزل إلى قعر البحر، فتحرق ما يمرّ به من الحيوانات التي فيه، وربّما[٦] وقع على جبل فدكّه دكّاً.

وقد يكون جرم الصاعقة دقيقاً مثل حدّ السيف، فيقطع ما يصادفه من الأشياء الصلبة بنصفين، ولا يكون مقدار الانفراج إلّا قليلاً. هذا مع أنّ مادّتها قد قيل إنّها تكون لطيفة جدّاً لشدة تسخّنها، واللطافة توجب شدة الانفعال لا

١) قرب: ــ، تر، صو
٢) تحقيق: تحقّق، تر، صو / درّة التاج ج ٤ / ٣٧: تحقق
٣) لا يمانع: لا مانع، مج، صو
٤) والظاهر أنّه تعليل ومثال لما وقع قبله، مع أنّ المثال لا يكفينا في المقام أبداً.
٥) الزوابع: جمع زوبعة، هيجان الأرياح وتصاعدها إلى السماء.
٦) درّة التاج ج ٤ / ٣٨: «بسيار باشد» (كثيراً ما)

قوّة الفعل؛[1] لا سيّما مثل هذه الأفعال العظيمة. وقد تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة ـ كالحديد والذهب ـ فتذيبها[2] حتّى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق[3] الكيس، ويذيب الذهب المراكب ولا يحرق[4] السير.[5]

من الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى شهوراً عديدة، وقد وجد فيها ماله حركتان طولية وعرضية.

والأسباب المادّية والفاعلية التي ذكرتها لا تكفي في هذه وأمثالها، بل لا بدّ من القوى الروحانية حتّى تتمّ هذه الأمور وما يجرى مجراها.

وليس في قوّة من شاهدناه أو سمعنا به من البشر أن يعرف العلل التامّة لكلّ واحد واحد من هذه المتكوّنات على التفصيل؛ بل ولا أن يحصرها فضلاً عن أن يحيط بعلّة كلّ واحد منها. وإذ لا سبيل لنا إلى استقصاء ذلك، فالاقتصار على هذه القدر منها هو أحرى وأولى.

١) درّة التاج ج ٤ / ٣٧: «با قوّت فعل» (الانفعال مع قوّة الفعل) / ونصّنا هذا هو الأصحّ.
٢) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٣٨: «و منصدم شوذ به اشياء صلبه چون آهن و زر، و بگدازند آن را تا به حدّى كى زر را در كيسه بگدازند» والترجمة أيضاً لا طائل تحته.
٣) لا يحرق: لا يحترق، مج ٤) لا يحرق: لا يحترق، مج
٥) السير: المسير، مج / درّة التاج ج ٤ / ٣٨: «زر كى بر زين ولجام باشد بگدازند آن را تا به حدّى و دوال آن را نسوزاند».

الفصل الخامس

فيا يتكوّن عن العناصر بتركيب منها

و هو المواليد الثلاثة[1]، المعدن والنبات والحيوان[2]

كيفية الحصر للموادّ الثلاث

كلّ مركّب من العناصر ذي صورة:

فإمّا أن لا يتحقّق لنا كون صورته مبدءاً للحسّ والحركة الإرادية.

أو يتحقّق لنا ذلك.

والأوّل: إن لم تتحقّق في صورته مبدئية التغذية والنمو والتوليد، فهو «المركّب المعدني»؛ وإن تحقّق لنا ذلك، فهو «المركّب النباتي».

والثاني: هو «المركّب الحيواني».

فهذا هو وجه الحصر في الثلاثة. وإنّما قلت: «إمّا أن لا يتحقّق لها كذا، أو يتحقّق»، ولم أقل: «إمّا أن لا يكون كذا أو يكون»، لتجويز حسّ أو حركة إرادية للنبات، أو تغذية ونمو وتوليد للمعدن، وإن[3] لم نعلم ذلك، ولا نتحقّقه.

اعتبار شعور مّا في الأجسام

ومن المحتمل أن يكون لكلّ متكون من الأجسام شعور مّا: فإنّ الطبيعة لو لم تقتض لذاتها شيئاً كائناً [أ] مّا مثلاً، لما حرّكت الجسم إليه، فقتضاها أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّة، قبل وجوده بالفعل. وجاز أن يكون ذلك كالوجود الذهني الذي لنا، فيكون لها شعور مّا بذلك الشيء.

---

١) كذا في النسخ / والصحيح: الثلاث ٢) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٣٨

٣) وإن: فإن، مج

ويكون هو العلّة الغائية لفعلها.

وذُكر أنّه قد شوهد بعض الإناث من النخيل يتحرّك إلى جهة[١] بعض الذكور منها دون بعض، في حالٍ تكون الريح فيها إلى خلاف تلك الجهة. وكذا ميل[٢] عروقها إلى الصوب الذي فيه الماء في النهر، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها. وهو ممّا يؤكّد أنّ للنخيل من النبات شعور[اً] مّا، وإدراكـ[ـاً] وإن كان لا يوجب الجزم بذلك في المبدأ القريب له، بل في المبدأ البعيد المدبّر، نفساً كان أو عقلاً، ممكناً كان أو واجباً. وسيأتيك تحقّقه.[٣]

معرفة أفراد المواليد

وكلّ واحد من المعادن والنبات والحيوانِ جنسٌ لأنواع لا تنحصر لنا، بعضها فوق بعض. ويشتمل كلّ نوع منها على أصناف، وكلّ صنف على أشخاص، لا سبيل لنا[٤] إلى حصرها.

والمزاج المعدّ لكلّ جنس منها له غرض[٥] بين حدّين لا يتجاوزها. ويشتمل غرضه[٦] على أمزجة نوعية، كلّ منها بين حدّين لا يتجاوزها النوع. وكذلك يشتمل المزاج النوعي على أمزجة صنفية، والصنفي على أمزجة شخصية.

ولكلّ واحد من المواليد صورة نوعية مقوّمة، هي كماله الأوّل، منها تنبعث كيفيّاته المحسوسة وغيرها من كمالاته الثواني.

تكوّن المعادن

وتكوّن المعادن هو من امتزاج الأبخرة والأدخنة المحتبسة[٧] في باطن الجبال والأرضين امتزاجاً على ضروب، بحسب اختلاف الأمكنة وفصول السنة

---

١) جهة : جهته(؟)، تر ٢) ميل: مثل، صو
٣) كذا في النسخ / جاء في درّة التاج ج ٤ / ٣٩: «تحقيق آن» (تحقيقه) / وهو الصواب
٤) بعضها فوق بعض ويشتمل... لنا: ـ، مج
٥) في درّة التاج: «عرض» (عرض) / وهو تصحيف كما لا يخفى
٦) في درّة التاج: «عرض او» (عرضه) / وهو تصحيف هكذا
٧) المحتبسة: المحتسبة، مج، تر

والموادّ. فإنّ في بعض الأراضي قوىً مولّدة لمعادن مخصوصة، ولهذا لاتتولّد تلك في أيّ بقعة اتّفقت. وكذلك حال الأزمنة، بسبب مسامتة الشمس وانحرافها عن المسامتة، وأحوال أخرى لا يطّلع عليها.

وما غلب فيه البخار على الدخان، وانعقدا صافيين[١] انعقاداً تامّاً، كان منه جواهر غير متطرّقة،[٢] عسرة الذوب أو ممتنعة،[٣] كالبلّور والياقوت ونحوهما.

تكوّن الكبريت والزيبق

والكبريت يحصل من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجاً تامّاً حصل فيه دهنية. والزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجاً محكماً لم ينفصل عنه. وقد يشبه تكوّنه بقطرات[٤] الماء التي تغشاها أجزاء ترابية، كالغلاف لها. فإذا لاقت قطرة منها قطرة انخرق[٥] الغلافان،[٦] صائرين غلافاً واحداً لهما؛ لأنّه من مائية خالطت[٧] أرضية لطيفة كبريتية مخالطة شديدة، حتّى أنّ كلّ جزء يتميّز منها يغشاه شيء من تلك اليبوسة،[٨] كأنّها جلدة لذلك الجزء المتميّز. وسبب بياض الزيبق هو صفاء مائيته، وبياض أرضيته اللطيفة، وممازجة هوائية له.

كيفيّة تكوّن الأجساد السبعة من الكبريت والزيبق

وإذا امتزج البخار والدخان امتزاجاً أقرب إلى الاعتدال، كان منهما[٩] الأجساد المتطرّقة الصابرة على النار، الذائبة بها. وهذه هي كالذهب، والفضّة، والنحاس، والحديد، والرصاص الأبيض، والأسرب، والخارصيني.

ومن هذه ما يقبل الذوب بسهولة كالرصاص.[١٠] ومنها ما لا يقبله إلّا بالحيلة كالحديد. ولعلّ هذه السبعة مركّبة من الزيبق والكبريت. ولهذا ما يرى

---

١) انعقدا صافيين: انعقد اضافيين، صو
٢) متطرقة: مطرقة، تر
٣) ممتنعة: ممتنعته، صو
٤) بقطرات: قطرات، مج
٥) انخرق: انخرق، صو
٦) الغلافان: الغلافين، مج
٧) كذا في النسخ
٨) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٤٠: «بوست» (الجلد) / وهو تصحيف
٩) منهما: منها، صو، مج
١٠) الأبيض والأسرب... كالرصاص. -، مج

الزيبق متعلّقاً بها، ومتدحرجاً فيما أذيب منها. وإذا عقد الزيبق براتحة الكبريت، كان كالرصاص.

ويشبه أن يكون اختلاف هذه، بسبب أنّ الكبريت والزيبق[١] إذا كانا صافيين، وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخاً تامّاً. فإن كان الكبريت أحمر وفيه قوّة صبّاغة[٢] لطيفة غير محرقة، تولّد الذهب. وإن كان الكبريت أبيض تولّد الفضّة.

وأمّا إن كانا نقيين، وكان في الكبريت قوّة صبّاغة[٣]، لكن قبل[٤] استكمال النضج وصل إليه برد عاقد، تولّد الخارصيني.

وإن كان الزيبق نقيّاً، والكبريت رديئاً، فإن كان في الكبريت قوّة إحراقية تولّد النحاس.

وإن كان الزيبق غير[٥] جيّد المخالطة للكبريت، تولّد الرصاص الأبيض.

وإن كان الزيبق والكبريت رديئين، فإن كان الزيبق متخلخلاً أرضياً، وكان الكبريت مع رداءته محرّقاً تولّد الحديد.

وإن كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب، تولّد الرصاص الأسود، وهو الأسرب.

وما يذوب من المعادن ولا يتطرّق كالزجاج، فلغلبة مائية[٦] وقلّة دهنية وأرضية.

وما لا يذوب ولا يتطرّق، ويصعب تحليله، فلغلبة الأرضية فيه، وقلّة المائية والدهنية، كالمرقشيشا والطلق.

وما يتطرّق ويذوب، فللدهنية المحفوظة، الغير التامّة الانعقاد، والمائية

---

١) الكبريت والزيبق: الزيبق والكبريت، صو، مج
٢) صباغة: صناعة(؟)، مج
٣) صباغة: صناعة(؟)، مج، تر
٤) ط: اضافه داشت
٥) درّة التاج ج ٤ / ٤١: - غير
٦) مائية: ما فيه، مج

الخائرة.[١]

وما يشتعل[٢] فيه النار، ففيه غلبة هوائية أو نارية.

وكلّ ما ينعقد بالحرّ، يذيبه البرد، كالملح، وما ينعقد بالبرد يذيبه الحرّ كالشمع.

تكوّن الحجارة والنوشادر والملح

والحجارة تتكوّن من طين تطبخه الحرارة.

وإذا غلب الدخان على البخار تولّد جواهر غير متطرّقة ولا ذائبة بالنار وحدها،[٣] مثل النوشادر والملح، ولهذا قد يتّخذ النوشادر[٤] من سُخام[٥] الأتون[٦] بالتصعيد، والملح من الكلس والرماد بأن يطبخ في الماء، ويصفى، ويطبخ حتّى ينعقد ملحاً.

والنوشادر يقرب تكوّنه من الملح، إلّا أنّ النار[٧] فيه أكثر، ولذلك لا يبقى عند التصعيد شيء منه أسفل. وتفصيل هذا يستدعي تطويلاً، ويكتسب منه صناعات كثيرة.

الجواهر المعدنية

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الجواهر المعدنية:

إمّا متطرّقة، كالأجساد السبعة؛

أو غير متطرّقة، وهي إمّا أن يكون عدم قبولها للتطرّق لغاية صلابتها[٨] كالبلور والياقوت،[٩] أو لغاية لينها، كالزيبق.

والتي في غاية الصلابة: إمّا أن تنحلّ بالماء، كالملح[١٠] والنوشادر،[١١] وإمّا أن لا تنحلّ به، كالكبريت والزرنيخ.

١) الخائرة: الخاصرة، مج
٢) يشتعل: يشتغل(؟)، صو
٣) وحدها: وجدها، صو
٤) النوشادر: النوشاذر(؟)، صو
٥) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٤٢: «شحام» / وهو تصحيف السُخام: سواد القدر
٦) الأتون: موقد نار الحمام
٧) النار: النارية، مج
٨) صلابتها: صلاتها، مج
٩) والياقوت: فالياقوت، مج
١٠) كالملح: بالملح، صو
١١) النوشادر: النوشاذر(؟)، صو

وفي بعض المعدنيات نورية مفرجة، كما في الياقوت والذهب.

وأكثر أحكام هذه المعادن في تركّبها وغيره، يحقّقه الحدس والتجربة، على قياس ما مرّ في الآثار العلوية والسفلية.

تكوّن النبات

وتكوّن النبات هو من امتزاج للعناصر[١] أتمّ من الامتزاج الواقع في المعدنيات، وأقرب إلى الاعتدال، وأبعد عن بقاء التضادّ[٢] في الكيفيات الممتزجة، فلهذا يستعدّ لقبول صورة أشرف من صورها،[٣] حتّى يحصل فيه من الآثار ما لا يحصل في تلك، أو ما هو أقوى وأظهر ممّا فيها، كالتغذية والنمو والتوليد، التي يذكر أحكامها عند الكلام في النفس. وإنّما احتاج إلى التغذية، لينحفظ إذا كان كاملاً، واحتاج إلى النموّ ليكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً. وكلاهما بحسب الشخص. واحتاج إلى التوليد بحسب النوع ليستبق بحصول أمثاله.

وينقسم النبات تقسيمات كثيرة. وفيه آلات تجري مجرى آلات الحيوان، كالعروق لتأدية الغذاء، وكالقشور الجارية مجرى الجلد، وكالشوك والسلي الجاري مجرى القرون، والمخالب التي هي كالسلاح للحيوان، يدفع به بعض الآفات الخارجية. وأصله الذي في الأرض يجري مجرى الرأس؛ ولهذا إذا قطع بطلت قواه.

والكلام في النبات طويل. وقد أفرد له كُتب ذكر فيها ما وقف[٤] عليه من أحكامه. وفي علم الطبّ ذكر كثير من قواه وأفعاله في بدن الإنسان ولا يلائم هذا الكتاب ذكر شيء من ذلك.

تكوّن الحيوان

وتكوّن الحيوان هو من مزاج أقرب إلى الاعتدال وأحسن وأتمّ من الأمزجة النباتية، ولهذا استعدّ لقبول كمال هو أكمل من الكمال النباتي، ولأجل

---

١) للعناصر: العناصر، مج
٢) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٤٢: «مضادّة» (المضادّ)
٣) أي صور المعادن
٤) وقف: يوقف(؟)، مج

ذلك ظهر عنه أفعال القوىٰ النباتية. وزيادة أفعال قوىٰ[١] أخرى، كالحركة الإرادية، والإدراكات التي ليس للنبات مثلها ألبتّة. أو إن كان له شيء منها، فهو أضعف بكثير ممّا للحيوان وأخفى، بحيث هو من الخفاء إن كان حاصلاً إلى حدّ الشكّ فيه، كما مرّ.

وإنّما كان المزاج الأعدل أقبل للكمال للتجربة. ولأنّ انكسار تضادّ الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسّطة وحدانية. هو نسبة مالها إلى مبدئها الواحد. وبسببها[٢] تستحقّ لأن تفيض عليها صورة أو نفس تحفظها. فكلّما كان الانكسار أتمّ كانت النسبة أكمل. والنفس الفائضة بمبدئها أشبه. ولهذا كانت الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي. هي أوّل شيء تتعلّق النفس به، وهي[٣] التي تقبل القوىٰ النفسانية والحيوانية والطبيعية.

ولأجله كان إذا وقعت سدّة[٤] في موضع من البدن، تمنع من نفوذ الروح المذكورة إلى عضو عدم ذلك العضو الحسّ والحركة الإرادية إلى أن يتمكّن الروح من النفوذ إليه. وإطلاق لفظة الروح على هذه، وعلى النفس الناطقة بالاشتراك.

ومَن وقف على هذا، علم علماً يقينياً بالحدس. أنّ لاعتدال المزاج تأثيراً قوياً في ازدياد الكمال الفائض على المواليد العنصرية، من المبدأ الفاعل له.

وينقسم الحيوان إلى ناطق وأعجم: فالناطق، ما يتحقّق له إدراك كلّي، كالإنسان؛ والأعجم ما لا يتحقّق له ذلك وإن جاز كونه له في نفس الأمر، لكن لم يتحقّق لنا ذلك.

ونحن فلم نشاهد من الناطق إلّا نوع الإنسان، لكنّا سمعنا بأنواع أخرى، كالجنّ وغيرهم.

---

١) قوى: ـ، تر ٢) بسببها: نسبتها، مج، تر
٣) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٤٤ «ارواح اند كى قابل» (و الأرواح هي التي تقبل)
٤) سدة: شدة (؟)، مج

وأمّا الحيوانات العجم فأنواعها كثيرة، تفوت الإحصاء. وتحت الأنواع أصناف، وتحتها أشخاص، وقد تكلّم في هذه الأقسام كلاماً طويلاً في الكتب المختصّة به، وكذلك في أعضائها، ومنفعة عضو عضو منها، لا سيّما فيما يختصّ بالإنسان في كتب الطبّ وغيرها.

وسنرد[١] في علم النفس، وبيان حكمة الباري، جلّ جلاله في مخلوقاته كلاماً يتعلّق بهذا الموضع، أخّرته ليكون[٢] ذكره هناك أنسب وأنفع.

---

١) سنرد: سيورد، مج / جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٤٥: «زود باشد كی وارد شوذ» (سيورد / سيرد)
٢) ليكون: لنكون، تر

الفصل السادس

في إثبات المحدّد للجهات وذكر لوازمه[1]

ثبوت الجهات

وجود الأجسام السفلية المتحرّكة حركةً مستقيمةً دلّت من حيث مسافة حركتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع. ولولا اختلافهما بالطبع لما كان كون بعض الأجسام متوجّهاً إلى إحداهما. وبعضها متوجّهاً إلى الأخرى ـ كالنار والأرض مثلاً ـ بأولى من العكس. ولو كان خلاً فقط، أو أبعاد مفروضة، أو جسم واحد فقط غير متناهٍ، لما أمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود ألبتّة. فلا يكون فوق وأسفل، ويمين ويسار، وخلف وقدّام.

إنّ الجهة لا تذهب إلى لا نهاية

ولا يمكن أن تكون الجهة ذاهبة إلى غير النهاية، لأنّ كلّ جهة موجودة، فإليها إشارة، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى.

وذاتها لا تخلو:

إمّا أن تكون متجزّئة،

أو غير متجزئة.

فإن كانت متجزّئة، فالأبعد من جزئيها عن المشير هو الجهة، فلا تكون الجهة بكلّيتها جهة، بل بعضها هو الجهة. ويلزم أن يكون لها امتداد في جهة، فلا تكون نفسها جهة.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٤٥

وإن كانت غير متجزّئة، فلها وضع لا محالة، وإلّا لم يكن إليها إشارة. وكلّ ما[1] له وضع وهو غير منقسم، فهو حدّ وغاية، لا يكون ما وراؤه منه.

فالجهات محدودة بأطراف، وما لا يتناهى لا حدّ فيه بالطبع، بل عسى أن يكون فيه ذلك، أو له بالفرض.

وكلّ حدّ يفرض فيه فلا يخالف الآخر إلّا بالعدد؛ لأنّ كلّ الحدود والأطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة، فليس بعضها بالفوقية، وبعضها بالسفلية، أولى من العكس.

استحالة الجهات المتقابلة في جسم واحد

وإذا فرضت الجهات المتقابلة في جسم واحد متناهٍ على أنّها في سطحه أو في عمقه، فذلك غير جائز أيضاً؛ لأنّ سطحه إن كان كُرياً لم يكن ما فرض فيه مختلفاً بالنوع؛ وإن كان مضلّعاً فليس ذلك بطبيعي له، فإنّه قد بيّن[2] قبل أنّ الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة.

والجهات الطبيعية لا تلزم الأمور الخارجة عن الطبع، وترد فيه زيادة بيان. ومع ذلك فإن اختلفت الجهات فيه[3] بحسب[4] تقابل السطوح أو أضلاعها، فاختلافها بالعدد، لا بالنوع.

وإن اختلفت بحسب أنّ الذي على النقطة يخالف ما على الخطّ، أو الذي على الخطّ يخالف ما على السطح، فلا يقع بسببه[5] غاية الاختلاف الواقع في مثل العلوّ والسفل. وكذا لو فرضت الحدود في عمقه وإن كان حدّ في سطحه، وآخر في عمقه، فالذي في العمق يجب أن لا يكون على أيّ نقطة اتّفقت من العمق؛ بل التي هي في غاية البعد عن السطح، وتلك هي المركز، لا سيّما إن كان الشكل طبيعياً ـ وهو المستدير ـ فلا تتحدّد جهتا العلوّ والسفل بالجسم

---

١) كلّ ما: كلما، مج
٢) بيّن: تبيّن (؟)، مج
٣) الجهات فيه: ـ، مج
٤) ك «حسب».
٥) بسببه: نسبته، صو

الواحد إلّا بالمحيط والمركز.

فأمّا إذا كانت الأجسام كثيرة، فإن اتّفق نوعها،[١] لم يحصل بسببها[٢] الجهات المتضادّة؛ وإن اختلف نوعها وجب أن يكون على[٣] عدد الجهات بعددها. اللّهمّ إلّا أن يكون علّة ذلك، لا الاختلاف المطلق، لكن اختلاف معيّن.

ولا جائز أن يكون ذلك مقتصراً[٤] على اختلاف الطبيعتين من غير اختلاف الوضعين، وإلّا لم تكن علّة لتضادّ الجهات، لأنّ إحدى الجهات إذا تعيّنت، تعيّنت الأخرى وكانت على بُعد محدود، ولم يمكن أن تتوهّم زائلة عن حدّها.

ولو لم يعتبر اختلاف الوضع، لكان التضادّ يقع بين الجهتين كيف كان ـ وضع أحدهما من الآخر وبُعده منه ـ فكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين، وليس كذا؛ بل إذا تعيّنت إحدى الجهتين، تعيّنت الأخرى في حدّها وبُعدها، ولم تنتقل ألبتّة؛ فلا بدّ مع اختلاف طبيعتي الجسمين من وضع محدود، وبُعد مقدّر. ولا يمكن أن يكون هذا أيضاً إلّا على سبيل مركز ومحيط: وإلّا فإذا فرض أحدهما بجانب من الآخر، لم يكن اختصاصه بذلك الجانب لطبيعته؛ وإلّا لكان[٥] الجانب مبايناً لسائر الجوانب، لا بسبب هذا الجسم، إذ لو كان بسببه لكان حيث يكون، فحاله كحاله مع هذا الوضع بعينه.

وإذا لم تكن طبيعته تقتضي ذلك الاختصاص، بل اقتضت أيّ بُعد كان ممّا هو مساوٍ لهذا البعد:

فإن كان ذلك الجسم محيطاً، كان هذا محاطاً به، ومكانه محاط ذلك الجرم، وعلى قياس مركزه؛ إذ نعني بالمركز ههنا كلّ محاط، لا نقطة بعينها؛

وإن كان غير محيط، فالبعد المساوي منه كيف كان هو متحدّد لا محالة بمحيط[٦] بذلك الجسم؛ فإنّ الخلأ لا يحدّده، وقد فرض هذا غير محيط. وعلم أنّ

---

١) نوعها: تنوعها، مج
٢) بسببها: نسبتها، صو
٣) على: -، صو
٤) مقتصراً: مقتضيا(؟)، مج
٥) لكان: + ذلك، مج
٦) بمحيط: محيط، مج

اختصاصه بذلك من جملة ما له أن[1] يحصل فيه، فهو عن سبب خارج، وتجوز مفارقته لذلك الموضع بعينه، فهو حاصل متميّز قبل حصول هذا الجسم فيه، فلا يكون سبب تحدّده، وقد كان فرض أنّه محدّد له؛ و[2] هذا محال.

إنّ محدّد الجهات جسم طبيعي مستدير

ومتى كان الجسم المحدّد محيطاً، كفى لتحديد الجهتين؛ لأنّ الإحاطة تثبت المركز، فتثبت غاية البعد منه، وغاية القرب من غير حاجة[3] إلى جسم أخر. ولو فرض المحدّد محاطاً تحدّد به القرب، ولم يتحدّد البُعد، فلم يكف لتحديد[4] الجهتين، وإلّا لكانت جهة[5] البُعد تتحدّد بالخلأ؛ بل لا بدّ من جسم محيط، لتحديد الجهة الأخرى.

وإجمال هذا الكلام هو أن يقال: إنّ التحديد إنّما يكون بجسم مستدير، أو أجسام مستديرة؛ لأنّ المحدّد يجب أن يكون جسماً طبيعياً.

ولو كان المحدّد جسمين أو أكثر، لزم أن يكون قد تحدّدت الجهة من قبل الجسمين أو الأجسام، وأن تكون تلك الأجسام يصحّ عليها مفارقة أمكنتها؛ ومحدّد الجهات ـ كما ستعرف ـ لا يصحّ عليه مفارقة مكانه.

ولو كان المحدّد جسماً واحداً مستديراً من حيث هو واحد، وتحدّد منه سطح القرب وسطح البعد، لزم أن يكون شيء واحد مطلوباً ومهروباً عنه، فيجب أن يكون الجسم المستدير المحدّد يحدّد بمحيطه ومركزه.

إثبات محدّد الجهات من طريق تناهي الأبعاد

وههنا وجه آخر في إثبات محدّد الجهات[6] مبني على تناهي[7] الأبعاد. وتقريره: أنّ الإشارة الحسية لكون الأبعاد لا بدّ وأن تكون متناهية ـ كما مرّ ـ غير ممكن ذهابها إلى ما لا نهاية له. وكذا المتحرّك القاصد جهة، والجهة المشار

١) له أن: ـ، تر
٢) و: ـ، مج، تر
٣) حاجة: حاله، مج
٤) لتحديد: لتحدد، مج
٥) جهة: جهته، تر
٦) الجهات: ـ، مج
٧) تناهي: تباهي، صو

إليها. والمقصودة بالحركة لا بدّ وأن تكون موجودة في نفسها، وإلّا لم تصحّ تلك الإشارة والقصد. فإنّه ليس حال ما يتحرّك حركة مكانية كحال ما يتحرّك من كيفية إلى كيفية مثلاً؛ فإنّ الكيفية المتحرّك إليها متحصّلة بنفس الحركة. وليست الجهة للحركة الأينيّة كذلك. ولكون الإشارة إليها حسّية وجب أن يكون ذات وضع، وكلّ ذي وضع فإمّا جسم أو جسماني. فالجهة إمّا جسم أو جسمانية.

ولا جائز أن تكون جسماً، لأنّه لا شيء، من الجهة بقابل للتجربة،[١] وكلّ جسم قابل لها، فلا شيء من الجهة بجسم.

وبيان الصغرى: أنّ وضع الجهة في امتداد مأخذ الاشارة والحركة، ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لما كانتا[٢] إليها. فلو انقسمت في ذلك الامتداد فالمتحرّك الواصل إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين منه، إن وقف فما وصل اليه هو الجهة لا ما وراءه، وإن لم يقف فإمّا أن تكون متحرّكاً إلى الجهة أو عنها أو فيها، وهذا الثالث يرجع إلى الأوّلين. فإنّ الحركة في المنقسم لا بدّ وأن تكون إمّا إلى جهة، أو عن جهة؛ وإلّا لكانت المسافة المقطوعة بالحركة، هي الجهة؛ وهو ظاهر البطلان.

وإذا كان متحرّكاً إليها أو عنها، فعلى التقديرين يكون جزء الجهة، هو[٣] كلّها،[٤] وذلك ممتنع. فالجهة جسمانية، وهي حدّ في الامتداد المذكور، غير منقسم، لا بالفعل،[٥] ولا بالقوّة. وكلّ جهة تشتمل على مأخذين[٦] ضرورة.

عدم تركّب محدّد الجهات من أجزاء مختلفة

والجسم المحدّد لها لا يجوز أن يتركّب من أجزاء مختلفة، لكون تلك

---

١) للتجربة: للتجربه، مج
٢) أي الإشارة والحركة كما جاء في درّة التاج ج ٤/٤٩
٣) هو: هي ، مج
٤) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٤٩: «جزو جهت كلّ» (جزء جهة كلّها)
٥) لا بالفعل: ـ، مج
٦) ضبط هذه اللفظة في نسخة صو مشوّش

الأجزاء يجب كونها حينئذٍ مختلفة الجهات، وجهاتها متقدّمة عليها لا محالة، وهي متقدّمة على الجسم المركّب منها، والمتقدّم على المتقدّم متقدّم، فتتقدّم الجهات على محدّدها؛ هذا خلف.

بساطة محدّد الجهات وكريته

فإذاً المحدّد يكون بسيطاً في نفسه، ويكون شكله هو الكرة، إذ هو الطبيعي لكلّ جسم بسيط، كما عرفت. ولو لم يكن كري الشكل، لأمكن عوده إليه عند فرض زوال القاسر. وتغيّر الشكل لا يخلو من حركة مكانية من جهة إلى جهة، فتكون الجهة قبل محدّدها، فيعود الخلف المذكور.

وأيضاً، فلو لم يكن كرياً لكان بعض أجزائه أعلى من بعض، مع أنّه لا أولوية في تعيّن بعض أجزائه للعلوية وبعضها للسفلية. وهذا الكري لايمكن أن يحدّد ما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة فتكون متقدّمة عليه، وهو محال؛ فإذن يحدّد ماهو داخل فيه، ولا يقع التميّز[1] فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة، إلّا[2] بالمركز والمحيط. فتتحدّد به جهتان هما مأخذا امتدادٍ واحدٍ، لا غير.

ومن تأمّل ما قيل تأمّلاً جيّداً، فلا يشكّ في وجود جسم هو منتهي الإشارات الجسمية، محيط بكلّ الأجسام، غير مركّب، وغير متحرّك بالحركة المستقيمة؛ وإلّا لكان لحركته جهة مفتقرة إلى محدّد غيره. وسيأتي لذلك مزيد تقرير.

إنّ محدّد الجهات مقياس للأوضاع والأماكن، والحركات للأجسام

والمحدّد تتعيّن به أوضاع الأجسام وأماكنها، ويتقدّم على جميع الحركات والسكنات الطبيعية والقسرية بالطبع وإن كان وضعه يتعيّن بما تحته، لا بمعنى أن يتعيّن وضع كلّ واحد منهما بتعيّن وضع الآخر، وإلّا لزم الدور، بل بمعنى أن

---

١) هكذا في النسخ

٢) إلّا: لا، مج

يتعيّن وضع الأجزاء،[١] و[٢] وضع كلّ واحد منها بوجود الآخر وبذاته، لابتعيّن وضعه.

والمحدّد ليس[٣] بعض أجزائه المفروضة فيه ـ إذ لا جزء له بالفعل كما سبق ـ أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من غيرها. فكلّ وضع معيّن له فهو من الأحوال الممكنة اللحوق به، وكلّ ممكن اللحوق فممكن التبدّل باعتبار ذاته، وإن جاز أن يمنع من تبدّله أمر خارجي.

وضع محدّد الجهات

فوضع المحدّد[٤] ممكن التبدّل ولا يتأتّى تبدّله إلّا بالحركة، ولا تتصوّر حركته إلّا بتبديل[٥] نسبته: إمّا إلى داخل فيه، أو إلى خارج عنه. وإذ لا خارج عنه ـ وإلّا لكان متحدّد الجهة بما فوقه ـ فلا يكون محدّداً لكلّ الجهات. وكلامنا إنّما هو في المحدّد لكلّها، فتعيّن تبدّل النسبة إلى الداخل.

وهذه النسبة لا تتبدّل على تقدير أن يكون هو وجميع ما فيه متحرّكاً؛ لأنّه يلزم أن لايتعيّن لتلك الحركة صوب[٦]. ولا يتصوّر تمام دوره إلّا إذا وصل المفروض جزءاً إلى حيث فارق. ومتى لم يكن في داخله ما هو ساكن، لم يكن ذلك الاستتمام. وحركتاهما لو تساويا[٧] لم يتصوّر تبدّل النسبة؛ ولو فضلت إحداهما على الأخرى، فالذي فضلت حركته متحرّك، والآخر في حكم الساكن. فإذا تحرّك المحيط، فيجب سكون شيء ممّا في حشوه، فإنّ بحركته تتبدّل نسبة كلّ واحد منهما إلى الآخر، ولو كان الجسم الذي تختلف نسبة[٨] الأجزاء إليه متحرّكاً، جاز أن تختلف نسب أجزاء الجسم الثاني إلى الجسم[٩] الأوّل مع سكون من الأوّل. فليس يكون لأحدهما اختصاص باختلاف

١) الأجزاء: الآخر، صو
٢) و: أو، صو
٣) درّة التاج ج ٤ / ٥١: ـ ليس
٤) المحدّد: المحدود، تر
٥) درّة التاج ج ٤ / ٥١: بتبدّل
٦) صوب: صوت، مج
٧) تساويا: تساو، تر؛ تساوتا، مج
٨) درة التاج ج ٤ / ٥٢: نسب
٩) الذي تختلف نسبة الأجزاء... الجسم: ـ، مج

النسب من دون الآخر. فلا يكون هناك حركة خاصّة بأحد الجسمين.

وأمّا الساكن فلا تختلف النسب فيه إلّا إلى المتحرّك. فلا بدّ مع وجود الحركة الوضعية، من وجود جسم ثابت. فإنّه ما لم يكن وضع، لم تكن حركة وضعية. كما أنّه إذا لم يكن أين، لم تكن حركة في الأين، ولا سكون فيه. وما لم يكن جسم ثابت، لم يكن وضع يختلف معه نسب الحركات. وكما لا بدّ من وجود جسم مستدير، حتّى توجد الحركة المستقيمة، فكذلك لا بدّ من وجود جسم ثابت، حتّى توجد الحركة المستديرة الوضعية.

ليست لمحدّد الجهات حركة مستقيمة

والحركة المستقيمة ممتنعة على محدّد كلّ الجهات؛ إذ لو تحرّك كذلك، لكان له حيّز طبيعي من شأنه أن يفارقه ويعاوده. فيكون موضعه[1] الطبيعي متحدّد الجهة لأجله لا به. لأنّه قد يفارق[2] موضعه، ويرجع إليه. وهو في الحالتين[3] ذو جهة. فتكون جهته متحدّدة عند وجوده فيه، وعند لا وجوده. فيكون محدّد جهة[4] موضعه الطبيعي جسمـ[ـاً] غيره.

وما لم توجد الجهة، لا تقع الحركة نحوها. فتلك الجهة إمّا متقدّمة عليه، أو معه. وكيف كان، لم يكن هو محدّدها فلا يكون محدّداً لكلّ الجهات. وفرض محدّداً لها: هذا خلف.

وأيضاً، فلو[5] صحّ عليه الانتقال بالحركة المستقيمة، لكان لا يخلو إمّا أن تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة، أو لا تقتضي.

فإن لم تقتض، فكيف تتحدّد به الجهة، مع جواز[6] أن لا يكون هناك؟

وإن اقتضت طباعه الكون فيها، وهو جائز المفارقة لها، وطالب لها بالطبع، وجب أن تكون حاصلة، حتّى يطلبها بكلّيته وأجزائه. فلا تكون الجهة

---

١) موضعه: وضعه، مج
٢) يفارق: تعارف (؟)، تر
٣) الحالتين: الحاليين، مج، تر
٤) فتكون جهته متحددة... جهة: -، مج
٥) فلو: فلم، مج
٦) جواز: جوائز، صو

متحدّدة الذات به، بل بجسم آخر. على أنّك تعلم أنّه لو تحرّك حركة مستقيمة، لوقعت الحركة إلى لا صوب، وهو محال.

صفات محدّد الجهات

وبهذا يظهر أيضاً، أنّه لا يجوز أن تتركّب من أجسام مختلفة الطبائع. وإن كان قد سبق بيان ذلك بوجه آخر: فإنّه لو تركّب منها لكانت بسائطه قابلة للاجتماع، فيصحّ عليها الانتقال من جهة إلى جهة.

ويلزم من كونه لا يقبل الحركة المستقيمة، أن لا يقبل الخرق والالتيام، فإنّهما لا يتصوّران إلّا[1] بها. ولا يقبل التخلخل والتكاثف لهذا[2] بعينه.

وإذ هو لا يتحرّك إلى فوق، ولا إلى أسفل، فهو لا ثقيل، ولا خفيف، ولا حارّ[3] ولا بارد.

وإذ لا يقبل الانفصال أصلاً لا بسهولة، ولا بعسر، فهو لا رطب، ولا يابس.

إنّ محدّد الجهات لا يقبل الكون والفساد

ولا يقبل الكون والفساد، أي لا تخلع مادّته صورته، وتلبس صورة أخرى طالبة[4] لحيّز آخر. اذ لو كان قابلاً لها، فالصورة الكائنة:

إن حدثت في حيّزه القريب بحسبها ووقف فيه، كان حيّزه القريب طبيعياً له،[5] وهذا محال.

وإن كان يتحرّك عنه بالطبع، فهو بحركة مستقيمة.

وإن كان في حيّزه الطبيعي بحسب الصورة المتكونة:

فإن تكوّن فيه وهو خالٍ، لم يكن الخلأ ممتنعاً، وقد أبطلناه.

وإن تكوّن فيه، وليس بخالٍ، فإن لم يدفع ذلك الجسم عن ذلك الحيّز، لزم تداخل الجسمين،[6] وهو محال. وإن[7] دفعه، فالدافع والمدفوع، كلاهما قابل

---

١) إلّا: ان لا، صو
٢) لهذا: لها، مج
٣) حارّ: حاز، صو
٤) طالبة: طالته، صو
٥) له: ـ، مج
٦) الجسمين: جسمين، مج

للحركة المستقيمة.

وأمّا كونه، هل[٨] يخلع صورة ويلبس أخرى طالبة لنفس ذلك حيّز؟ وهل يستحيل[٩] استحالة لا تؤثّر في جوهره؟ فذلك ممّا يتنبّه على الحقّ فيه، ممّا يرد في المستأنف. وكذلك كونه هل يصحّ عدمه، أو لا يصحّ؟

والمحدّد إن كان فيه ميل مستدير، فهو ميل إرادي؛ إذ ليس حركته بالطبيعة إلى بعض الجوانب، أولى من حركته إلى غيره، لتساوي أوضاعه.

معرفة الجهات الغير الطبيعية والطبيعية

والجهات الغير الطبيعية لا نهاية لها. ولكن بحسب حركة الحيوان تتمايز جهات. فإنّ الذي إليه أوّل حركة النشوء، يسمّى فوق، وما يقابله تحت.

وإذا عني بالفوق، ما يلي رأس الإنسان، وبالسفل ما يلي قدمه، فهو ممّا يتبدّل بتبدّل الوضع. ثمّ إنّ الأرض كرة، والجانب الذي يلي رأس الواقف على موضع منها، يلي أخمص الواقف على الجانب الآخر منها في مقابلته، وبالعكس. ولا كذلك الفوق بمعنى القرب من الفلك، والسفل بمعنى البُعد عنه؛ فإنّ ذلك لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

وأمّا اليمين، وهو الذي منه مبدأ الحركة؛ واليسار، وهو مقابله؛ والقدّام و[١٠] هو الذي إليه الحركة الاختيارية طبعاً؛ والخلف، وهو المقابل له. فظاهر أنّها تختلف بحسب اختلاف الأوضاع.

عدم جواز وجود المحدّدين

ولا يجوز وجود محدّدين لا يكون أحدهما محيطاً بالآخر: فإنّهما لايترصّان،[١١] بل يكون بينهما فرجة. فإن لم تملأ بجرم وقع الخلأ: وهو محال. وإن ملئت بجرم، فهو جرم مستقيم لا محالة، وله طرفان. فاستدعى محدّداً فوقها، فلم يكونا محدّدين لكلّ الجهات، وهو على خلاف ما فرض.

---

٧) وإن: فإن، مج

٨) درّة التاج ج ٤ / ٥٤: ـ هل

٩) درّة التاج ج ٤ / ٥٤: الحيز أو يستحيل

١٠) و: ـ، مج

١١) لا يترصّان: لا يلتصقان

الفصل السابع[1]

في سائر الأفلاك والكواكب وذكر جملة من أحوالها[2]

إنّ حركة الأجرام السماوية إرادية

كلّ ما[3] يتحرّك من الأجرام السماوية، على الاستدارة، ففيه ميل مستدير؛ لاستحالة وجود الحركة بدون الميل.

وليس هو بقاسر، وإلّا لكانت حركاتها على موافقة القاسر، فيلزم استواؤها في السرعة والبطء؛ وهو على خلاف الواقع.

وليست حركاتها طبيعية؛ لأنّ الحركة المستديرة لا تكون بالطبيعة ـ كما عرفت ـ فهي بالإرادة.

تحقيق في الحركة المستديرة والمستقيمة في الأفلاك

وبسائط هذه إذا كان في طباعها ميل مستدير، امتنع أن يكون في طباعها أيضاً ميل مستقيم، لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين. فلا تقتضي توجّهاً إلى شيء بأحد الميلين، وصرفاً عنه بالآخر. وليس الحكم في ذلك كالحكم في اقتضاء الطبيعة الحركة والسكون؛ فإنّها إنّما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي فقط.

فإذا خرج الجسم عنه بالقسر أعادته[4] إليه بالحركة؛[5] وإذا كان فيه، حفظه[6] بالسكون. فاقتضاؤها في حالتي الحركة والسكون واحد؛ ولا كذلك اقتضاء

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٥٥ ٢) أحوالها: أحكامها، مج

٣) كلّ ما: كلّما، مج

٤) أعادته: عاديه، مج / أي أعادته الطبيعة (*درّة التاج* ج ٤ / ٥٥)

٥) *درّة التاج*: ـ بالحركة

٦) حفظه: حفظيه (؟)، صو،تر ؛ خفظه ، مج / ضبط النصّ قياسي

الميلين المذكورين. فإنّ اقتضاء الحركة المستديرة مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي.

ثمّ في الأمكنة مكان طبيعي، يطلبه المتحرّك على الاستقامة. وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرّك[١] على الاستدارة؛ ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة، دون الأخرى.

معرفة صفات الأفلاك

هذا حكم ما هو بسيط منها. ويلزم منه أن لا يتخرّق[٢] ولا يتخلخل ولا يتكاثف، وأن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً ولا حارّاً ولا بارداً، ولا رطباً ولا يابساً، ولا قابلاً للكون والفساد، على قياس ما عرفت في المحدّد.

وأمّا هل[٣] يجوز أن يكون في سائر الأفلاك مركّب؟[٤] أو إن[٥] كان فيها ذلك فهل[٦] حكمه في امتناع اجتماع الميلين[٧] وغيره ممّا يلزمه هذا الحكم، الذي هو لبسائطها؟ ففيه نظر.

والذي يجب أن نتحقّقه[٨] ههنا، أنّه لو كانت السماويات أو شيء منها غير دائم الوجود، أو كان شيء من أعراضها القارّة، أو شيء من أحوالها غير ثابت، لافتقرت إلى فلك أو أفلاك أخرى متحرّكة على الدوام حركة دورية، لاتتغيّر في شيء من ذلك؛ لما ستعلم أن لا حادث إلّا وهو منفعل عن الحركة الدورية.

وأمّا الأعراض الإضافية، والتي ليست بقارّة فيجوز اختلافها فيها. فإنّ حركاتها المختلفة يحصل بسببها لها اختلاف إضافات، كالتثليث والتربيع

١) المتحرّك: ـ، صو، تر
٢) درّة *التاج* ج ٤ / ٥٦: «متخرق نشود» (لا يتخرق)
٣) درّة *التاج*: ـ هل
٤) مركّب: مركّباً، مج
٥) أو ان : وان، صو ؛ فإنّ، مج
٦) درّة *التاج*: ـ فهل
٧) الميلين: المثلين، مج
٨) هكذا في النسخ / جاء في درّة *التاج* ج ٥ /٥٦: «تحقيق كنيم» (نحقّقه)

والتسديس والمقارنة والمقابلة. وأصناف[١] من الاختلافات[٢] في مطارح شعاعاتها وامتزاجات تقع بينها، ليس في قوّة البشر استيفاء جميعها. وبتلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا.

المتحيّرات والثابتات

والكواكب المشاهدة في السماء نجد منها سبعة سيارة، لا تثبت نسبة أوضاع بعضها من بعض.

ونجد[٣] فيها نسبة أوضاع بعضها إلى بعض محفوظة، لم تتغيّر بحسب الحسّ في الأزمان المتطاولة، ولا في شيء من التواريخ التي نقلت الينا.

ووجد لهذا الباقي حركة بطيئة يظهر منها القليل في السنين. وهو على ما وجده المتأخّرون في كلّ مائة سنةٍ قريب درجة ونصف، من دور الفلك الذي مجموع دوره مقسوم بثلاث مائة وستّين درجة.

وسمّيت السبعة بـ «المتحيّرة» وهي: القمر وعطارد والشمس[٤] والزهرة والمريخ والمشتري وزحل. والباقية سمّيت بـ «الثوابت». وهي كثيرة تفوت الإحصاء، ويحتمل أن تكون المجرّة منها. لكنّها كواكب متقاربة[٥] الوضع، فرؤيت كلطخة واحدة. وكلّ واحد من المتحيّرة يسامت الثوابت، ويتحرّك منها نحو الشرق.

جهة حركة المتحيّرات والثابتات

وأمّا الثوابت فلأنّ كوكباً من المتحيّرة لمّا سامت كوكباً منها في ناحية من المغرب، وعاد إليه في مدّة معلومة، ومضت عليه مدد متطاولة، وجدت[٦] مسامتته له في الجانب الشرقي من ذلك الموضع، فدلّ على أن الثوابت تتحرّك نحو المشرق.

---

١) أصناف: أضاف، مج ٢) الاختلافات: اختلاف، مج
٣) نجد: نجدنا، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي
٤) والشمس: ـ، مج ٥) متقاربة: مقارنة، مج
٦) وجدت: وحدث، مج

ثمّ كلّ واحد من المتحيّرة وأكثر الثوابت المشاهدة يتحرّك من المشرق إلى المغرب، في كلّ يوم بليلته دورة واحدة. وهو دالّ على وجود فلك محيط بكلّها. يحرّكها[١] تلك الحركة.

الأفلاك

ولو كانت الكواكب كلّها مركوزة في فلك واحد يتحرّك بحركته إلى المغرب، ويحرّكها الفلك المحيط به إلى المشرق، لتساوت حركتها إلى جهة المغرب في السرعة والبطء. ولم نجد الأمر كذا. فهي في عدّة أفلاك يحيط بعضها ببعض.

وقد وجد القمر كاسفاً لعطارد وللشمس، ووجد عطارد كاسفاً للزهرة. فعلم أن فلك القمر[٢] تحت فلك عطارد. والشمس[٣] وفلك عطارد تحت فلك الزهرة.

ولما كانت الزهرة كاسفة للمريخ، والمريخ كاسفاً للمشتري، والمشتري كاسفاً لزحل، وزحل كاسفاً لبعض الثوابت، علم أن فلك الكاسف تحت فلك المكسوف. واحتمل كون الثوابت في فلك واحد، أو في أفلاك متعدّدة متساوية الحركة.

معدّل النهار

والفلك المدير للكلّ تسمّى منطقته[٤] «معدّل النهار»، ومحوره[٥] محور العالم، وقطباه قطبي العالم، وحركته بالنسبة إلى الآفاق، أعني الدوائر الموهومة التي تفصل في كلّ موضع بين الظاهر من الفلك والخفي منه.

وتقطع معدّل النهار على نقطتين متقابلتين، تسمّى إحداهما شرقية والأخرى غربية. [و] هي على ثلاثة أقسام:

إمّا «دولابية»: وهي في خطّ الاستواء،

وأمّا «رحوية»: وهي في المواضع المسامتة لقطب العالم،

---

١) يحرّكها: لحركها(؟)، صو

٢) كاسفاً لعطارد وللشمس... القمر: ـ، مج

٣) والشمس: ـ، مج

٤) منطقته: منطقة، مج

٥) محوره: + و، مج

وإمّا «حمائلية»: وهي في غيرهما من المواضع.

ووجدت الشمس في المساكن التي يدور الفلك فيها دولابياً مائلة إلى الشمال تارةً، وإلى الجنوب أخرى. ويبقى قريب نصف السنة في أحد الجانبين، وقريب نصفها في الجانب الآخر.

فإذا توهّمنا خطّاً يخرج من مركز الأرض وينتهي إلى سطح الفلك الأعظم مارّاً بجرم الشمس، ودارت الشمس بحركتها[١] الخاصّة بها دورة تامّة، فإنّه يرسم في سطح ذلك الفلك دائرة عظيمة، مقاطعة لمعدّل النهار، [و] تسمّى «فلك البروج».

الاعتدالين والانقلابين

ونقطة التقاطع بينهما التي إذا جاوزتها الشمس، حصلت في الشمال، هي نقطة «الاعتدال الربيعي». ونقطة التقاطع المقابلة لها التي إذا جاوزتها، حصلت في الجنوب، هي نقطة «الاعتدال[٢] الخريفي». ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الجهة الشمالية، هو نقطة «الانقلاب الصيفي» وفي الجهة الجنوبية هو نقطة «الانقلاب[٣] الشتوي».

البروج

وإذا توهم انقسام ما بين كلّ نقطتين من النقط الأربع، بثلاثة أقسام متساوية، وتوهّمنا ستّ دوائر، تمرّ[٤] كلّ واحدة منها على نقطتين متقابلتين من النقط الإثنى عشر، انقسم سطح الفلك الأعظم بإثنى عشر قسماً كلّ قسم منها، يسمّى «برجاً».

الفصول

وإذا كانت الشمس فيما بين نقطتي الاعتدال الربيعي، والانقلاب الصيفي، كان الزمان ربيعاً؛ وإذا كانت في الربع الذي يليه من الجهة الشمالية، كان صيفاً؛ وإذا كانت في الربع الثالث، كان خريفاً؛ وإذا كانت في الربع الرابع، كان

١) بحركتها: بحركها(؟)، مج
٢) الربيعي ونقطة التقاطع...الاعتدال: ـ، مج
٣) الانقلاب: الانقلات (؟)، مج
٤) تمرّ: + و، صو

شتاء.

أحكام المناطق المتسامتة لمعدّل النهار

والمساكن المتسامتة لمعدّل النهار تصل الشمس إلى سمت رؤوسهم في نقطتي الاعتدالين: الربيعي والخريفي. وكلّ واحد من الوقتين، هو عندهم صيف، وبعد كلّ صيف خريف وشتاء وربيع. فهناك ربيعان وصيفان وخريفان وشتاءان؛ وإن كانت كلّ هذه قريبة من التشابه عندهم، بحسب مسامتة الشمس.

وآفاق هذه المواضع تمرّ كلّها على قطبَي العالم، وتقطع معدّل النهار والدوائر الموازية لها من القطب إلى القطب، بقسمين متساويين على زوايا قائمة. فيكون لكلّ كوكب هناك طلوع وغروب. ويتساوى زمان المكث فوق الأرض وتحتها، ويتساوى الليل والنهار هناك أبداً.

وتقاطع الآفاق معدّل النهار في المواضع المائلة عنه، لا على زوايا قائمة؛ فيرتفع هناك أحد قطبي العالم عن الأفق، وينحطّ الآخر عنه. ويكون بعض الكواكب أبدي الظهور، وبعضها أبدي الخفاء، ويكون الأفق قاطعاً للدوائر الموازية لمعدّل النهار بقسمين متفاوتين.

وإذا كان القطب الشمالي ظاهراً، كانت القوس الظاهرة من الدوائر الشمالية فوق الأرض، أعظم من التي تحتها، ومن الجنوبية بخلاف ذلك. ويكون النهار أطول من الليل، إذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية؛ وأقصر، إذا كانت في الجنوبية.

أحكام ساير المناطق

والمواضع التي فيما بين دائرة البروج ومعدّل النهار تنتهي الشمس إلى سمت رؤوسها، في كلّ دورة شمسية دفعتين. والتي في مسامتة الانقلاب الصيفي، تنتهي إلى سمت رؤوسها دفعة واحدة فقط. وما يجاوز ذلك، فلا ينتهي إلى سمت الرأس.

والمواضع التي تكون مدار نقطة الانقلاب الصيفي فيها أبدي الظهور. فالشمس تبق في الدورة الواحدة فوق الأرض عند وصولها إلى تلك النقطة،

ويظهر لها بعد ذلك طلوع وغروب. وإذا انتهت إلى نقطة الانقلاب الشتوي تبقى في الدورة الواحدة تحت الأرض.

والمواضع التي ينطبق فيها قطب فلك البروج على سمت الرأس، ينطبق فيها فلك البروج على الأفق. فإذا مال القطب نحو الجنوب، ارتفع نصف فلك البروج عن الأفق دفعة، وانخفض النصف[١] الآخر دفعة.

والمواضع التي[٢] ينطبق فيها قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق الأفق على معدّل النهار، ويكون محور العالم قائماً على سطح الأفق. وتدور الكرة حوله[٣] دورة[٤] رحوية، ويبقى نصف فلك البروج ظاهراً أبداً، ونصفه خفيّاً أبداً؛ و[٥] تكون السنة كلّها يوماً وليلةً، قريب نصفها يكون نهاراً، وقريب نصفها يكون ليلاً.

السرعة والبطء في حركة الشمس

وإنّما كان قريباً من النصف، لا النصف حقيقة، بسبب ما يظهر من بطء حركة الشمس في بعض الفلك، وسرعتها في بعضه. وحركة الشمس ليست على محيط فلك مركزه مركز العالم؛ وإلّا لما اختلف بعدها عن جميع المواضع المسامتة لفلك البروج. فما كانت تختلف آثارها في تلك المواضع، ولمّا وجدت آثارها التي من مقتضيات شعاعها ـ كتسخين الأرض وتوليد الأبخرة ـ في ناحية الجنوب أكثر وأقوى من وجودها في ناحية الشمال، دلّ ذلك من طريق الحدس، مضافاً إلى ما وجد بالرصد، من اختلاف حركتها في نصفي منطقة البروج بالسرعة والبطء، ومن كون جرمها في الكسوفات في أواسط زمان البطء أصغر قليلاً منه في أواسط زمان السرعة على كونها في البطء أبعد من[٦] مركز العالم، وفي السرعة أقرب إليه.

---

١) النصف: ـ، صو، تر
٢) التي: الذي، مج
٣) حوله: حركة، مج
٤) دورة: دورية، مج
٥) و: ثمّ، مج
٦) من: في، مج

فتكون حركتها إذا لم تكن خارقة للفلك:[1]

إمّا على محيط كرة صغيرة ـ غير شاملة للأرض ـ متحرّكة على نفسها، ويحرّكها فلك آخر مركزه مركز العالم. وتسمّى تلك الكرة «فلك التدوير».

وإمّا على محيط[2] كرة[3] شاملة للأرض، لكن مركزها خارج عن مركز الأرض، فتقرب تارةً من الأرض، وتبعد أخرى. وأبعد بعدها يسمّى «الأوج»، وأقرب قربها يسمّى «الحضيض».

السرعة والبطء في حركة القمر

ودلّت المشاهدة على أنّ القمر في حركته من المغرب إلى المشرق[4] يسرع تارةً ويبطؤ أخرى، من غير أن يختصّ ذلك بموضع معيّن من الفلك، بل يقع في جميع أوضاعه. وهذا إذا لم يعرض لحركاته البسيطة اختلاف، ولايخرق بحركته الفلك، هو دليل على أنّه متحرّك[5] على فلك تدوير، يحرّكه تارةً إلى المغرب، وتارةً إلى المشرق فتعرض له السرعة والبطء.

ولمّا صار تارةً شمالياً عن الشمس وأخرى جنوبياً، عُلم على ذلك الأصل أنّ فلك تدويره لا يتحرّك في مسامتة فلك البروج، بل على محيط الدائرة مائلة عنه، قاطعة للدائرة المرسومة على كرة القمر، الموازية لفلك البروج على نقطتين متقابلتين، يقال لإحداهما: «الرأس»، وهي التي إذا جاوزها القمر حصل[6] في الشمال، وللأخرى:[7] «الذَنَب»، وهي التي إذا جاوزها حصل[8] في الجنوب.

إثبات فلك الجوزهر

ولمّا وجدنا أنّه إذا سامت القمر الشمس في إحدى[9] النقطتين، ووقع هناك

---

١) للفلك: الفلك، مج
٢) كرة صغيرة غير... محيط: ــ، مج
٣) كرة: كثرة، مج
٤) المغرب إلى المشرق: الغرب إلى الشرق ، مج
٥) متحرّك: يتحرّك، مج
٦) حصل: تحصل، مج
٧) للأخرى: الأخرى، مج
٨) حصل: تحصل، مج
٩) إحدى: اجدى، صو

كسوف، ثمّ عادت الشمس بحركتها الخاصّة بها إلى تلك النقطة، ووقع فيها كسوف آخر، لم يكن الكسوف الثاني في ذلك الموضع[١] من الفلك بعينه، بل كان في موضع آخر مائل عنه إلى جهة المغرب، استدللنا[٢] بذلك على أنّ فلكاً آخر ينقل نقطتي الرأس والذَنَب إلى جهة المغرب، ويسمّى ذلك «فلك الجوزهر»[٣].

موقف القمر

ثمّ القمر كلّما قرب من تربيع الشمس، وكان سريع السير، فإنّ ازدياد سرعته تكون أشدّ من ازديادها في موضع آخر، وهو دليل على أنّه إذا قرب من التربيع، كان أقرب إلى[٤] الأرض، ممّا إذا كان في موضع أخر. وذلك[٥] يدلّ على[٦] أنّ فلك تدويره[٧] يتحرّك[٨] على محيط فلك خارج المركز، ليقرب من الأرض تارةً، ويبعد أخرى.

وقد استدلّ على وجود فلك أخر، يحرّك بعده الأبعد بسبب موافاته، كلّ واحد من الأوج والحضيض، في دورة مرّتين.

كلّ ذلك على تقدير عدم الاختلاف في الحركة البسيطة وعدم انخراق الفلك.

تحقيق في عدم النور في القمر

واختلاف هيئات تشكّل النور في القمر بسبب اختلاف أوضاعه من الشمس، دلّ على أنّه لا نور له في نفسه، وإنّما نوره من الشمس.

فإذا قارنها[٩] كان وجهه المظلم مواجهاً لنا، فلا يرى مُضيئاً.

وإذا مال بحيث ينحرف وجهه المضيء الينا، نرى هلالاً.

وإذا صار البُعد بينه وبين الشمس بمقدار[١٠] ربع دائرة، نرى نصفه مضيئاً.

---

١) الموضع: المواضع، صو
٢) جزاء «لما وجدنا»
٣) الجوزهر: الجوهر، تر
٤) إلى: من، صو، تر
٥) ذلك: لذلك، مج
٦) درّة التاج ج ٤ / ٦٢: ـ أنه اذا قرب من... على
٧) تدويره: التدوير، مج
٨) يتحرّك: محرّك، صو
٩) قارنها: قاربها، مج
١٠) بمقدار: مقدار، مج

وإذا صار مقابلاً لها كان وجهه المضيء كلّه الينا. فيرى تامّ النور.

وإذا انصرف عن المقابلة انتقص نوره. وازدادت ظلمته.[١] إلى أن يجتمع بالشمس، فلا يقابلنا من نوره شيء.

الخسوف وأعظمية جرم الشمس من الأرض

وإذا حصل القمر على مقابلة الشمس ووقع في ظلّ الأرض. انحجب نور الشمس عنه بالأرض، فيبقى على ظلامه الأصلي. فإن لم يكن له ميل عن مسامتة الشمس انخسف كلّه. وإن كان له ميل أقلّ من مجموع نصف قطر القمر والظلّ، انخسف بعضه.

أمّا إذا كان الميل مساوياً لمجموع نصف القطرين أو أكثر. لم يقع في الظلّ المذكور. ولم ينخسف. وهذا دليل على أنّ جرم الشمس أعظم من جرم الأرض؛ ولولا ذلك لوجب انخساف القمر في الاستقبالات كلّها.

الكسوف

ونحن إذا توهّمنا خطوطاً تخرج من طرفَي قطر الشمس إلى طرفي قطر الأرض، خارجة كذلك بالاستقامة.[٢] فإنّها تتلاقى على نقطة. ولكون الأرض جرماً كثيفاً مانعاً من نفوذ الشعاع، وجب أن يقع لها ظلّ محصور فيما بين تلك الخطوط على شكل مخروطي. ومتى ما صار القمر في نقطة التقاطع بين منطقة الفلك المائل وبين فلك البروج، وكانت الشمس مسامتة لنقطة التقاطع أيضاً، ولم يكن للقمر ميل عن مسامتة الشمس. فيصير حائلاً بيننا وبينها، فيرى وجهه كأنّه سواد على صفحتها. وذلك هو كسوف الشمس الكلّي.

وإن كان له ميل عن مسامتة الشمس. وكان[٣] الميل أقلّ من مجموع نصف قطر الشمس والقمر. انكسف بعض الشمس؛ وإن كان الميل أعظم أو مساوياً لم ينكسف.

---

١) ظلمته: ظلميه، صو

٢) درّة التاج ج ٤ / ٦٣: «و همچنين بر استقامت بر وتد» (كذلك بالاستقامة على وتد) / وهو تصحيف

٣) وكان: فكان، صو

فيما يعرض الخمسة المستحيّرة

والكواكب الخمسة من المتحيّرة ـ وهي التي هي غير الشمس والقمر ـ قد يعرض لها أن تنزل[١] صوب جهة المشرق، وترجع إلى المغرب، ثمّ تستقيم. ولا يختصّ ذلك بموضع معيّن، بل يقع في جميع أجزاء فلك البروج؛ فحركتها[٢] إن لم يعرض للبسيط منها اختلاف، ولم ينخرق بها الفلك، هي على محيط فلك تدوير.

الفلك الخارج عن المركز

وما يرى حركته منها في بعض مواضع الفلك أسرع، وفي بعضها أبطأ، ففلك تدويره يقرب من الأرض ويبعد عنها، فلها «فلك خارج المركز» يحرّك فلك التدوير. وكذا ما نرى بُعده من الشمس مختلف القدر في مواضع الفلك، فإنّ قربه يوجب رؤية البُعد أعظم، وبُعده يوجب رؤيته أصغر. والذي يرى بُعده المذكور كذلك هو عطارد والزهرة. وقد استدلّ على أنّ أوج عطارد وحضيضه يقرب من الأرض ويبعد، وهو يحوج إلى خارج مركز آخر له.

ولجميع الكواكب حركات أخرى أخفى من المذكورة، وتحتاج على الأصول السابقة إلى أفلاك أخر، تستند[٣] إليها، لم أتعرّض لذكرها؛[٤] وقد ذكر بعضها في الكتب المبسوطة.

وكلّ حركة قلتُ إنّها محتاجة إلى فلك، صفته كذا، فإنّما أعني بذلك احتياجها إليه، أو إلى ما يقوم مقامه، واحداً كان ذلك القائم مقامه أو أكثر. وإذا قلتُ: فلك الثوابت، فأريد بذلك فلكها، أو أفلاكها، فإنّه لم يتحقّق كونها في فلك واحد.

وجملة ما قد تحصل من أحوال هذه الأجسام السمائية أنّ منها أفلاكاً[٥] شفافة، ومنها كواكب مضيئة.

---

١) درّة التاج ج ٤ / ٦٣: «ترك» (تترك)
٢) فحركتها: فحركها، مج
٣) تستند: تسند، صو
٤) لذكرها: كذكرها، تر
٥) أفلاكاً: أفلاك، مج، تر

والأفلاك كثيرة:

الأفلاك ومراكزها، وتعداد الكواكب

منها ما مركزه موافق لمركز الأرض، تحقيقاً أو تقريباً.

ومنها ما مركزه خارج عن مركزها، وهو إمّا محيط بها، وهو المسمّى[١] بـ «الخارج المركز»، أو غير محيط بها، وهو «فلك التدوير».

وأمّا الكواكب فأكثر من أن تحصى. والذي عرف منها بالرصد سبع متحيّرة، وألف ونيّف وعشرون كوكباً ثوابت.

بيان بعض المبادئ المسلّمة في اعتبار الأفلاك

وهذه المباحث أكثره مبني على أن السمائيات لا يعرض لها اختلاف سرعة وبطء، ولا انخراق والتيام، ولا تخلخل وتكاثف، ولا رجوع و[٢] انعطاف و[٣] وقوف، ولا خروج من حيّز.

ويلزم من ذلك أنّ الكواكب لا تنتقل حول الأرض، بأن يخترق لها أجرام الأفلاك، بل انتقالها بسبب حركة الأفلاك المركوزة[٤] فيها، وأن تكون الحركات المختلفة في الرؤية مستندة إلى ما تقتضي تشابهها. وتلك المختلفة لايمكن أن تكون حركة بسيطة، بل يجب كونها من جملة بسائط كلّ واحد منها متساوٍ متشابه.[٥]

وكلّ حركة تختلف زواياها، أو قسيّها[٦] في الأزمنة المتساوية، فهي مركّبة، وليس كلّ مركّبة كذلك.

فإن كانت هذه الأصول واجبة في نفس الأمر، فلا بدّ لكلّ كوكب من عدّة أفلاك لحركاته المشاهدة.

وإن لم تكن واجبة، فالحدس يحكم بوقوعها في السمائيات في الأغلب، وبتكثّر أفلاك كلّ كوكب.و بصدق أكثر ما ذكرته. ألا ترى كيف تحدس النفس

---

١) المسمى: المستمى(؟)، صو ٢) رجوع و: + لا، مج
٣) انعطاف و: + لا، مج / و: ـ، تر
٤) درّة التاج ج ٤ / ٦٥: «مذكورة» (المذكورة)
٥) متشابه: متسائه (؟)، مج، تر ٦) قسيها: قستها، صو، تر

من موافاة مركز تدوير القمر وعطارد. أوجيهما في كلّ دورة مرتّين. وكذا حضيضيهما. أنّ فلك التدوير لهما، لا يقطع الحامل بحركته وحده. بل هو متحرّك بحركة الفلك الحامل له. وكيف يحدس من كون القمر كلّما كان أكثر بُعداً من الأرض، كان خسوفه أقلّ مكثا؟ على أنّ الظل يستدقّ كلّما بعد عنها، وعلى أنّ الشمس أكبر[١] منها.

وربّما يختلف باختلاف الأشخاص الجزم بذلك، على حسب ما ينضمّ من القرائن العلمية والاعتبارية من أحوال الحركات وغيرها.

وأنت تعلم أنّ الجسم الواحد من هذه ومن غيرها لا يتحرّك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان، بل تتحرّك[٢] حركة واحدة، تتركّب منهما.

وإذا تركّبت الحركات وكانت إلى جهة واحدة، أحدثت حركة تساوي مجموعها. وإن كانت إلى[٣] جهتين متضادّتين أحدثت حركة[٤] مساوية لفضل البعض على البعض، أو سكوناً إن لم يكن فضلاً.

وإن كانت في جهات مختلفة، أحدثت حركة مركّبة إلى جهة بتوسّط تلك الجهات على نسبتها. والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى متحرّكاتها الأوّل بالذات، وإلى غيرها بالعرض.

ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرّك واحد بالذات. ولا يلزم من كون الجسم متحرّكاً بحركتين، حصوله دفعة في جهتين.

تحريك فلك لفلك آخر

وتحريك فلك فلكاً يكون بملازمة المتحرّك لمكانه من المحرّك، وكونه منه كالجزء من الكلّ. فيتحرّك مع قطبيه وسائر أجزائه بحركته، مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة.[٥] ثمّ أنّه مع ذلك يتحرّك بنفسه حركته الخاصّة به.

---

١) أكبر: أكثر، مج
٢) تتحرّك: تحرّك، مج
٣) جهة واحدة أحدثت...إلى: ــ، تر
٤) أحدثت حركة تساوي... حركة: ــ، مج
٥) بحركة السفينة: ــ، مج

كساكن السفينة، إذا تردّد فيها إلى أيّ جهة شاء. فهكذا يجب أن يفهم الحال في حركات[١] الأجرام السمائية المختلفة، التي يتحرّكها كلّ جرم منها.

والكلام في الأجرام العلوية، وما تحويه السفلية، من حيث كمّياتها وكيفياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها طويل. والعلم المختصّ به، هو «علم الهيئة». ومباحثه كثيرة ومتشعّبة. وهو من العلوم النفيسة، الدالّة على عظمة المبدع جلّ وعلا.

بيان ما حقّقه الفاضل العرضي في جرم الأفلاك

وقد حقّق فيه الفاضل مؤيّد الدين العرضي[٢] ـ رحمه اللّه[٣] ـ ما لم يحقّقه من قبله، ممّن سمعنا به، وبيّن أن أصغر الكواكب التي ترى في السماء، هو عطارد. ونسبة جرمه إلى جرم الأرض، كنسبة الواحد إلى إثنى عشر ألفاً وثمان مائة وتسع عشر، وأنّ أكبرها هو أكبر ما يرى من الكواكب الثابتة. ونسبة[٤] جرمه إلى جرم الأرض، كنسبة[٥] إثنين وثلاثين ألفاً وثلاث مائة وتسعة وثُلث إلى الواحد.

وبيّن أنّ[٦] القمر قريب جزء من أربعين من الأرض.

وأنّ الشمس هي قريب من مائة وسبع وستّين مرّة، كالأرض.

وأنّ الزهرة كجزء من أربعة عشر من الأرض تقريباً.

وأنّ جرم المريخ مثل جرم الأرض سبع مرّات وسُدس مرّة.

وأنّ نسبة جرم المشتري إلى جرم الأرض كنسبة إثنى عشر ألفاً وثمان مائة وثلاثة عشر إلى الواحد بالتقريب.

---

١) حركات: احركات (؟)، صو

٢) هو الحكيم مؤيّد الدين بن برمك بن مبارك العرضي الدمشقي المتوفّى سنة ٦٦٤ (و العرض منسوب إلى قرية في دمشق) وأنّه باشر الخواجه نصيرالدين الطوسي وقطب الدين الشيرازي بالإرصاد الفلكية في مراغه / انظر هامش درّة التاج ج ٤ / ٦٧

٣) اللّه: + تعالى، مج

٤) نسبة: نسبته، صو

٥) كنسبة: كنسبته، صو

٦) أنّ: ـ، تر

وأنّ نسبة زحل إليها كنسبة ستّة عشر ألفاً ومائتين وثمانية وخمسين وثلث إلى واحد.

وأنّ أصغر الكواكب الثابتة هو كالأرض تسعة آلاف وخمس مائة وثلاثة[١] وسبعين مرّة وتسع دقائق.

وبيّن أنّ أقرب قرب القمر، وهو غاية ما يمكن أن يكون ارتفاع الأسطقسات بما به نصف قطر الأرض واحد. ثلاثة وثلاثون وربع.

وأنّ أبعد البعد للشمس تقريباً بالمقدار الذي هو نصف قطر الأرض[٢] أيضاً ألف ومائتان وأربع وستّون مرّة.

وبيّن البعد الأقرب والأوسط والأبعد عن مركز الأرض. لكلّ واحد من المتحيّرة. حتّى انتهى إلى كرة[٣] الثوابت.

وبيّن أن القدر[٤] الذي علم من تحتها. وهو ضعف بُعدها عن مركز الأرض هو مائة وأربعون ألفاً ومائة وسبع وأربعون مرة. بما به قطر الأرض واحد.

وأنّ قطر الأرض بالتقريب. هو سبعة آلاف[٥] وستّ مائة وستّة[٦] وثلاثون ميلاً. وإثنان وعشرون دقيقة.

كلّ ميل منها[٧] ثلاثة آلاف ذراع. كلّ ذراع أربع[٨] وعشرون إصبعاً. كلّ إصبع ثماني شعيرات ملصق بطون بعضها إلى بعض.

والأشهر أنّ الإصبع يكون ستّ شعيرات بهذه الصفة. وعلى هذا يكون الميل أربعة آلاف ذراع. ولا تفاوت إلّا في الاصطلاح فقط، بل المقدار واحد؛ وأكثر ذلك. بيّنه[٩] على أنّه أقلّ ما يكون. وقطع به من جانب القلّة. ولم يقطع به

---

١) كذا في النسخ / والصحيح: الثلاثة.
٢) واحد [و] ثلاثة وثلاثون... الأرض: ـ ، مج
٣) كرة: كثرة ، مج
٤) القدر: القدير ، مج ، تر
٥) آلاف: الف ، مج
٦) وستة: ـ ، تر
٧) منها: ـ ، مج
٨) أربع: أربعة ، مج
٩) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ٦٨ مبهماً: «و بيان اكثر برين تقدير كرده است».

من جانب الكثرة.

وعلى هذا، فأبعد ما وقفنا عليه من فلك الثوابت، يقطع من المسافة في جزء من تسع مائة جزء من ساعة مستوية، مائة وخمسة وخمسين ألف ميل، وسبع مائة وثمانية عشر ميلاً، وربع بالتقريب، بموجب ما تقتضيه المساحة والحساب.

واللّه أعلم بما فوق ذلك من الأفلاك وعجائبها. ومن أراد تحقيق ذلك على أصول علم الهيئة، فعليه بمطالعة كتاب هذا الفاضل في هذا الفنّ.

وإنّما ذكرت هذا القدر منه لما فيه من الأمر العجيب الدالّ على عظمة هذه الأجرام، وحكمة صانعها، وعظيم قدرته، التي تبهر[1] العقول. وبعد أن تكلّمت في الأجسام آخذ في الكلام في المجرّدات[2] وما يتعلّق بها. ومن اللّه[3] الهداية والتوفيق.

---

١) تبهر: ينهر، صو

٢) المجرّدات: المحرّكات، مج

٣) اللّه: + سبحانه، مج

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الخامس

في النفوس وصفاتها وآثارها

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في إثبات وجود النفس، وبيان أنّ معقولاتها لا يمكن حصولها في آلة بدنية، وأنّها مستغنية في التعقّل الذي هو كمالها الذاتي عن البدن[1]

النفس والمراد منها ههنا

قد سبق أنّ المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم ولا جزئه، ولا حالّ فيه، وله تعلّق بالجسم من جهة التدبير له، والتصرّف فيه، والاستكمال به. فنحتاج الآن إلى أن نبيّن وجود موجود هذا شأنه.

إثبات النفس

ويتبيّن ذلك بما نجده صادراً عن الإنسان من الإدراك والتحريك. فإنّه لو كان لجسميته،[2] لكان كلّ ما[3] له الجسمية متحرّكاً بالإرادة، ومدركاً مثل تحرّكه وإدراكه، فكانت[4] العناصر والجمادات كذلك؛ وهو على خلاف الوجدان.

بيان أدلّة أنّ النفس ليس بمزاج

ولو كان ذلك لمزاج جسمه، أو نسب عناصره، أو مجموع بدنه ـ مع أنّا نجد المزاج دائم التبدّل، وبتبدّله تتبدّل نسب العناصر، وجملة البدن ـ لما كان الإنسان يشعر بإنانيته شعوراً مستمرّاً؛ وهو فيتحقّق[5] أنّه هو الذي كان منذ سبعين سنة، أو أكثر،[6] والمتبدّل غير ما ليس بمتبدّل. فالمدرك منّا غير هذه الأشياء.

ثمّ المزاج كيفية واحدة، لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة. وأنانية الإنسان ليست كذا.

ونرى المزاج يمانع الإنسان كثيراً حال حركته في جهة حركته، كالصاعد

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٧٠
٢) لجسميته: لجسمية، مج
٣) كلّ ما: كلّما، مج
٤) فكانت: وكانت، مج
٥) فيتحقّق: متحقّق، مج
٦) أكثر: أكبر، صو

إلى موضع عالٍ، فإنّ مزاج بدنه لغلبة العنصرين الثقيلين فيه تقتضي حركته إلى أسفل. وقد يمانع في نفس الحركة، كالماشي على الأرض، فإنّ مزاجه يقتضي السكون عليها، ولو كان مزاجه هو المحرّك، لما تحرّك ألبتّة إلّا إلى أسفل.

ولو كان المدرك منه هو مزاجه، لما أدرك باللمس ما يشبهه، لأنّه لا ينفعل عنه. ولا بدّ في الإدراك من الانفعال، ولا ما تضادّه، لأنّه يستحيل عند لقاء ضدّه، فلا يبقى معه موجوداً، فكيف يلمس به، وهو معدوم؟ وكيف يلمس بالمزاج المتجدّد، ونحن نعلم أنّ اللامس أوّلاً هو اللامس ثانياً؟

والعناصر بطباعها متداعية إلى الانفكاك؛ والذي يجبرها على الالتئام والاجتماع هو غير ما يتبعها؛ ولا شكّ أن المزاج تابع لها.

وللإنسان ما يعيد مزاجه[١] السيّئ إلى حالته الملائمة عند التمكّن من ذلك، مع أنّ المزاج المعدوم لا يمكن أن يعيد نفسه أو مثله.

وليس الجامع للعناصر مزاج[٢] الوالدين، وإلّا لما أمكن في بعض الحيوانات، أن يتولّد ويتوالد كالفأر.

إنّ النفس ليس مجموع العناصر أو الأعضاء في البدن

[٣]ولو كان مجموع العناصر في بدن الإنسان، أو مجموع الأعضاء هو النفس، لما بقي الشاعر بذاته، مع فقدان عضو.

ونحن نجد من أنفسنا أنا لو كنّا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا، من غير أن نستعمل[٤] حواسنا في شي منّا وفي غيرنا، وحصلنا كذلك لحظة ما في هواء غير ذي كيفية نشعر بها، وأعضاؤنا منفرجة لئلّا تتلامس، لكنّا في مثل هذه الحالة تغفل عن كلّ شيء، سوى إنّيتنا.[٥] فنعلم أنّ الأجسام والأعراض التي لم نحصلها بعد لا مدخل لها في ذواتنا التي عقلناها، دون تلك الأشياء.

---

١) مزاجه: ـ، صو، تر
٢) مزاج: ـ، مج
٣) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٧١
٤) نستعمل: يستعمل، صو
٥) نستعمل: يستعمل، صو

فالذات التي لم[١] تغفل عنها، مع هذا الفرض، هي غير أعضائنا الظاهرة والباطنة، وغير جميع الأجسام والحواسّ، والقوى[٢] والأعراض الخارجة عنّا.

وأنت فمتى عقلت ذاتك في حال من الأحوال، مع غفلتك عن هذه الأشياء، كفاك ذلك في العلم بأنّ ذلك[٣] مغايرة لها. ولهذا تشير إلى ذاتك بـ«أنا»، وتشير إلى كلّ جرم وعرض فيه من بدنك وغيره، بأنّه «هو». فيثبت[٤] لك وجود شيء يصدق عليه ما قيل في تعريف النفس إلّا الجوهرية. فإذا ثبت أنّه جوهر فذاك هو النفس المعرّفة. فيثبت وجودها.

إنّ النفس جوهر

ويدلّ على جوهريته أنّه لو كان عرضاً، لكان موضوعه: إمّا جسم، أو غير جسم.

فإن كان جسماً كان الحال فيه منقسماً بانقسامه؛ لكنّ المدرك منّا بسيط، لايقبل الانقسام، وإلّا لتوقّف العلم به على العلم بجزئه؛ لكنّ العلم بجزئه يتوقّف على العلم به، لأنّا لا نعلم شيئاً من الأشياء إلّا ونعلم أنّا عالمون[٥] به، فنعلم ذاتنا مع العلم به بالضرورة. فلو علم المركّب ذاته، للزم الدور.

وإن كان غير جسم، فهو إمّا جوهر؛ أو غير جوهر.

فإن كان جوهراً:

فإمّا أن يكون له تصرّف في البدن بذاته، لا بعرض فيه،

أو لايكون.

فإن كان الأوّل فهو النفس.

وإن كان الثاني وهو أن يتصرّف في البدن[٦] بعرض فيه، فهو النفس أيضاً. فإنّ الأعراض التي تعرض لذواتنا، فتوجب صدور أفعال عنها بحسبها،

---

١) نحصلها بعد لا مدخل... لم : ـ، مج
٢) والقوى: ـ، تر
٣) ذلك: ذاتك، مج
٤) فيثبت: مثبت، صو
٥) عالمون: عالمين، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي
٦) بذاته، لا بعرض فيه... البدن: ـ، مج

كالقدرة والإرادة وسائر الدواعي ـ لا تنسب الأفعال إليها، بل هي منسوبة إلى ذواتنا التي تفعل بها.

وإن كان غير جوهر، فلا بدّ من انتهائه إلى الجوهر، ويعود الكلام فيه.

إنّ معقولات النفس لا يمكن حصولها في آلة بدنية

[١] وهذا الجوهر هو محل الصور العقليّة منّا،[٢] ولا شيء من تلك[٣] الصور بذي وضع، وإلّا لم تكن مشتركة بين ذوات الأوضاع المختلفة. وكلّ حال في جسم أو في ذي وضع فهو ذو وضع. فيتبيّن من هذا أيضاً أنّ المدرك منّا ليس بجسم، ولا حالّ فيه.

ويدلّ على ذلك أيضاً، إنّا ندرك الكلّيات المنطبقة على كلّ واحد من جزئياتها، كما ندرك الحيوانية المطلقة التي تشترك فيها البقّة والفيل. فلو كانت في جسم، أو في شيء حال في جسم، أو كان لها نسبة إلى أحدهما بالحضور عنده، إن لم يصدق عليها الانطباع فيه[٤] للزمها على جميع هذه التقادير وضع خاصّ ومقدار خاصّ، فلم تكن مطابقة للمختلفات في هذه.

وإذ قد طابقت ذلك، فمحلّها ليس بمتقدّر ولا بذي وضع كيف كان.

وكذا إذا عقلنا مفهوم الواحد المطلق البري[٥] عن خصوص مقدار ووضع؛ وكذلك مفهوم الشيئية. فإنّها لو انقسمت بانقسام محلّها، فكلّ جزء من أجزائها إن[٦] كان شيئية[٧] فحسب، لم يكن فرق بين الكلّ والجزء؛

وإن كان شيئية[٨] مع زائد ـ كخصوص مقدار وغيره ـ فقد زاد الجزء على الكلّ؛

١) هكذا ورد في عنوان الفصل وان كان الأحرى أن يقال هنا: إنّ النفس كـادراكـاتها ليست بمادّية
٢) منا: ـ، مج
٣) تلك: + محل، مج
٤) فيه: ـ، مج
٥) البرى: الردعي، مج
٦) إن: كيف، مج
٧) يمكن أن يقرأ ما في، مج و، تر: لـشيئية
٨) شيئية: شيئيته، صو، تر

وإن كان لا هذا، ولا هذا، فللشيئية جزء هو لا شيء. وكلّ هذا محال.

ومن المعلوم أنّ محلّ المعقول الغير المنقسم هو محلّ سائر المعقولات؛ وكذا الذي حضر عنده مدرك غير ذي وضع هو الذي يحضر عنده سائر المدركات. فالمدرك منّا لذي وضع[١] ولغير ذي وضع، هو غير جسم ولا جسماني في ذاته.

ومن تأمّل الملكات[٢] التي لا تتجزّأ بالتجربة الاتّصالية ـ كالشجاعة والجبن والتهوّر وملكة الفطنة[٣] والعلم ـ علم أنّها لا تحصل للجسم، ولا لعرض[٤] سارٍ[٥] فيه، وإلّا انقسمت بالقسمة الاتّصالية. ولا تحصل أيضاً لجزء من الجسم، ولو جاز كونه في ذاته جزءاً لا يتجزّأ؛ وإلّا لكانت هذه الأشياء بأسرها ذوات أوضاع.

وإدراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا، فإنّ الكلّ لا يقع الشعور به، دون الشعور بأجزائه. وكما استمرّ شعور الإنسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه من القلب والدماغ وغيرهما، فكذلك استمرّ[٦] شعوره بذاته مع غفلته عمّا يفرض فضلاً[٧] للنفس مجهولاً؛ ولو كان يشعر بذاته لصورة تحصل في ذاته من ذاته، لكان مشاراً إليها بـ «هو»، لا بـ «أنا»، فليس إدراكه لذاته بأمر زائد، صورة كان أو غيرها، وجودياً أو غير وجودي. ونجد أنّا عندما نشعر بذاتنا، وعندما نشير إليها، لا نجد في ذاتنا إلّا أمراً يدرك ذاته. وما يفرض من سلب موضوع، أو محلّ، أو إضافة بدن، أو أمر آخر، أيّ شيء كان، فهو عرضي خارج عنها، ولو كان لها فضل[٨] مجهول، مع أنّها مدركة لذاتها بغير صورة وذاتها كما هي غير غائبة عنها، لكانت مدركة له، فلم يكن مجهولاً. هذا خلف.

---

١) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٧٤ «پس مدرك از ما ذى وضع حاضر شد»
٢) الملكات: المدركات، مج ٣) الفطنة: القطية (؟)، صو
٤) لعرض: لغرض، صو ٥) سار: شار (؟)، مج
٦) استمرّ: يستمرّ (؟)، مج
٧) درّة التاج ج ٤ / ٧٤: «فصل» (فصلاً) / وهو تصحيف
٨) فضل: فصل، صو / درّة التاج ج ٤ / ٧٤: «فصل»

فلا نجد ضرورياً في إدراك مفهوم «أنا» إلّا الحياة التي هي وجود الشيء عند نفسه، فهي مفهوم «أنا» دون ما وراءها، وجودياً كان أو عدمياً، لازماً أو مفارقاً.

ولا يلزم أن تكون الحياة حاصلة لشيء لا حياة له في حدّ ذاته كالأجسام؛ فإنّه لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث تصدر عنها أفعال الحياة لكان مفهوم الجسم هو مفهوم الحياة الحاصلة له. فكان كلّ جسم حيّاً بتلك الحياة. وإن كان لها ذلك لأنّها أجسام مّا،[١] فقد تخصّصت بأمر. وما ليس بجسم فلا يمتنع أن يكون وجوده بعينه كونه بهذه الصفة. والحياة ليست ما به يكون الشيء حيّاً، بل حياة الشيء حيّيته على قياس ما قيل في الوجود.

والنفس الإنسانية ليس لها من الحياة إلّا إدراك ذاتها. وأمّا إدراك غيرها وأفاعليها فبالقوى البدنية وبقوّتها العقليّة. فإذاً حياتها من دون ذلك حياة ناقصة: يعرض لها الكمال تارةً وتفقده أخرى. وتختلف النفوس في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك.

إدراك النفس نفسها

ولو فرضت النفس إنّية تدرك ذاتها، بمعنى أن يكون إدراكها لذاتها صفة هي غيرها، لتقدّمت ذاتها على الإدراك، فكانت مجهولة؛ وهو محال.

وإذا لم يزد إدراكها لذاتها على ذاتها، فلا يتصوّر أن تغفل عن ذاتها ألبتّة.

كيفية انتساب الجسمانيات إلى النفس

وإذ قد ثبت وجود النفس، وثبت أيضاً أنّه لا يجوز أن تحلّ معقولاتها في جسم، فهي غير متّصلة بالبدن، بل ولا بجملة العالم الجسماني، ولا منفصلة عنه، بمعنى الانفصال الذي يقابل الاتّصال مقابلة العدم للملكة.

وكذلك معقولاتها لا يتصوّر عليها الاتّصال بالأجسام والانفصال عنها بذلك المعنى.

---

١) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٧٥: «اجسامى خاصّ‌اند» (أجساماً خاصّاً)

ولا يقدح[١] في ذلك قول القائل مشيراً إلى نفسه: دخلت وخرجت وصعدت ونزلت، مع أنّ الدخول والخروج والصعود والنزول من خواصّ الأجسام والجسمانيات، فإنّ التمسّك بمجرّد الألفاظ لا حاصل له.

وسبب إطلاق هذه، كون الأمور العقليّة لا تكاد تتعرّى عن المحاكيات الخيالية والوهمية، والخيال والوهم لا يتصوّران المجـرّدات، فالإشارات القولية العرفية لا تقع إلى[٢] العقليات، دون مصاحبة أمور خيالية، وإذا كانت مشوبة بذلك، فلا بدّ وأن تقع إلى البدن أيضاً، فتضاف أمور إلى النفس وهي للبدن، وأمور إلى البدن وهي للنفس، للعلاقة المتأكّدة بين النفس والبدن.

والملكة الحاصلة للنفس من مشاهدة الموجودات مقارنة للمحسوسات والمتحيّزات،[٣] هي الموجبة لاستيلاء الوهم، حتّى حكم بحصر الوجود فيها.[٤] ومزاولة العلوم البرهانية ورجوع الإنسان إلى تأمّل حال نفسه، هو الدافع لذلك الحكم، والموجب للاعتراف بوجود المفارقات.

اقناعيات في تجرّد النفس والإدراك

وههنا[٥] إقناعيات و[٦] هي: وإن لم تكن كلّ واحدة منها موجباً لليقين، في تجرّد ذواتنا، واستغنائها في التعقّل عن البدن، فقد يكون مجموعها يوجب[٧] عند بعض الناس طمأنينة بذلك:

□ منها، أنّها لو أدركت بالبدن، لما أدركت ذاتها، فإنّ سائر القوىٰ البدنية لاتدرك ذاتها، كالبصر لا يبصر نفسه، والشمّ لا يشم نفسه، والخيال لا يتخيّل نفسه، فإنّ هذه لا آلات لها إلى[٨] آلاتها، ولا إلى إدراكاتها،[٩] ولا فعل لها إلّا

---

١) لا يقدح: لا يقدم، مج، تر ٢) هكذا في النسخ
٣) درّة التاج ج ٤ / ٧٦: «متحيرات» (المتحيرات) / وهو تصحيف
٤) أي في المحسوسات والمتحيزات ٥) ههنا: + أمور، مج
٦) و: -، مج ٧) يوجب: موجب، مج
٨) كذا في النسخ وفي درّة التاج ج ٤ / ٧٧ «به آلات ايشان»
٩) هكذا في النسخ وفيه وجه اضطراب / ولعلّ المراد: ليس للقوىٰ البدنية آلات حتى تدرك بهذه الآلات أنفسها أو النفس؛ وكلّ ما يكون لهذه القوى فقط من جانب النفس

بآلاتها. والقوّة العقليّة بخلاف ذلك، فإنّها تدرك ذاتها وإدراكاتها، وجميع ما يظنّ أنّه آلة لها.

□ ومنها، أنّ النفس لو كانت جسمانية في ذاتها أو في تعقّلها، لكانت تكلّ بتكرّر الأفاعيل القوية، لا سيّما إذا لم يقع التراخي بين الأفعال. [و] دلّ على ذلك التجربة. وعلّته أنّ الأفاعيل بالقوىٰ القائمة بالأبدان تنفعل عنها موضوعات تلك القوىٰ، والانفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل، ويمنعه عن المقاومة فيوهنه، فتتوهن القوّة[1] القائمة به معه.

والقوّة العقليّة بإدراك المعقولات تزداد قوّة. وإذا عرض للنفس ملال عند التفكّر في المعقولات، فإنّما ذلك باعتبار القوىٰ الجسمية. ولو كان ذلك لكلال النفس لما كان موجب كلالها مشحذ قوّتها.

□ ومن تلك الحجج الإقناعية، أنّها لو كانت جسمانية، لما أدركت الضعيف عقيب القوي، كما لا تدرك الرائحة الضعيفة أثر القوية، ولا النور الضعيف بعد القوي، والقوّة العقليّة ربّما[2] قوّيها إدراك القوي على إدراك الضعيف، فضلاً عن أنّه لا يُضعفها عنه.

□ وممّا يحتج به أيضاً، أنّه لو كانت النفس جسمانية لكلّت بعد سنّ الوقوف عند الانحطاط، ونجد ذلك في الأغلب بعد الأربعين. فكان يلزم اختلال الشعور بذاتها وبمعقولاتها؛ وليس كذا.

ولو كان الهرم لكلال النفس لاطّرد في كلّ شيخ، ولما كانت الأفكار المؤدّية إلى العلوم مضعفة للدماغ. ونحن نجد كثيراً من المشايخ يضعف جميع قواه إلّا العقل، فإنّه يكون إمّا ثابتاً، وإمّا في طريق الازدياد.

فخرف[3] بعض المشايخ واختلال عقل بعض المرضى، ليس إلّا لأنّ الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله[4] عن فعل نفسه، لا لأنّه لا فعل له في نفسه.

---

١) القوّة: القوىٰ، صو
٢) ربّما: بهما (؟)، صو
٣) فخرف: فحرف، مج، تر
٤) واختلال عقل بعض... يشغله: ــ، مج

وقد ذكر في بيان هذين المطلبين أدلّة كثيرة، و[١] لم أر التطويل بذكرها.

تبصرة في لمية بيان الأدلّة المتنوّعة على المطلوب

على أنّ بعض ما ذكرتُه كافٍ في بيانها. فإنّ البرهان على أنّ المدرك منّا ليس بجسماني، يستغني به عن بيان أنّه ليس بمزاج البدن. ولا نسب العناصر. وبعض ما يثبت به ذلك يغني عن كلّه. ولكن لمّا كان بعض النفوس[٢] تتّضح له النتيجة من برهان، وبعضها لا تتّضح له من ذلك البرهان، بل ربّما اتّضح له من غيره، لاختلاف النفوس في الاستعداد لقبول اليقينيات وغيرها، لا جرم كان تكثّر[٣] الأدلّة على مطلوب واحد ظاهر الفائدة.

وله فائدة أخرى، هي: أنّه إن لم تستعدّ النفس لقبول اليقين من دليل، ربّما استعدّت[٤] لقبوله من مجموع أدلّة، كما ذكر في الإقناعيات. ومن حصل له اليقين ببرهان واحد استغنى به عمّا سواه.

---

١) و: ـ، مج
٢) النفوس: ـ، صو، تر
٣) تكثّر: تكثير، مج
٤) استعدّت: استعدّ، صو

الفصل الثاني

فيما يظهر عن النفس من القوىٰ النباتية وهي التي لا يشكّ[1] في أنه يشترك فيها الإنسان والحيوان الأعجم والنبات[2]

القوى النباتية وأصولها

قد علمت أنّ أصول القوىٰ النباتية ثلاثة: إثنتان[3] لأجل الشخص، وهما: الغاذية والنامية؛ وواحدة لأجل النوع وهي المولّدة. وهذه فلا شكّ في حصولها للنبات، ولهذا سمّيت نباتية. بخلاف الإدراك والحركة الإرادية. فإنّها مشكوك في حصولها له.

القوّة الغاذية وخدّامها

القوّة الأولى: الغاذية. وهي التي تحيل[4] الغذاء إلى مشابهة المغتذي. ليخلف بدل ما يتحلّل. وتهيّيء مع ذلك للتربية والنموّ والتوليد. ففعلها[5] هو الاستحالة إلى مشابهة المغتذي. ومحلّ ذلك الفعل هو الغذاء؛ وغايته هو أخلاف بدل المتحلّل. مع ما[6] يتبعه من التهيئة المذكورة.

وتخدم هذه قوى أربع:

منها: «الجاذبة». وهي التي تأتيها بالمدد. وهي موجوددة في عضو من الحيوان.

---

١) جاء في درّة التاج: «شك نمي‌كنيم» (لا نشكّ)

٢) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٧٩

٣) إثنتان: إثنان، مج

٤) تحيل: تخيل، صو

٥) ففعلها: فعلها، مج

٦) مع ما: معما، صو، مج، تر

أمّا في المعدة فلأنّ حركة الغذاء من الفم إليها ليست[1] أرادية، وإلّا لكان الغذاء حيواناً، ولا طبيعية، وإلّا لم يحصل الازدراد عند الانتكاس. فهي إذاً قسرية، لا يدفع من فوق، بل بجذب[2] من العضو لما نجده[3] من جذب المري، والمعدة للطعام من الفم عند الحاجة الشديدة من غير إرادة الحيوان. ولأنّ المعدّة تجذب الطعام اللذيذ إلى قعرها، ولهذا تخرج الحلواء بالقيء أخيراً، وإن كان الإنسان تناولها بعد تناوله غيرها من الاغذية.

وأمّا في الرحم، فلأنّه قد يحسّ جذبها[4] للإحليل وقت الجماع، إذا انقطع الطمث عنها، وخلت من الفضول.

وأمّا في سائر الأعضاء، فلأنّ الأخلاط الأربعة التي هي: الدم والصفراء والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد، ويتميّز كلّ واحد منها، وينصبّ إلى[5] عضو معيّن، فلولا أنّ العضو جاذب لذلك الخلط بعينه، لما اختصّ كلّ عضو بخلط خاصّ.

ومنها: «الماسكة» للمجذوب، وفعلها في المعدةِ الاحتواءُ على الغذاء ولو كان رطباً، فلا يندفع في الأغلب حتّى يتمّ هضمه.

وفعلها في الرحمِ الانضمامُ على المني، ومنعه من النزول وإن كان بطبعه ثقيلاً. وكذا قياس سائر الأعضاء.

ومنها: «الهاضمة»، وهي التي تحيل الغذاء وتعدّه لقبول أثر الغاذية، وهو أحالته إلى ما يليق بجوهر الحيوان، أو النبات.

وتظهر إحالتها[6] في الإنسان عند المضغ أوّلاً ـ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل فوق ما تفعله المطبوخة ـ ثمّ في المعدة ثانياً ـ وهو أن

---

١) ليست: ــ، تر
٢) بجذب: بحدث (؟)، صو
٣) نجده: تجده، مج
٤) جذبها: جنبها(؟)، صو
٥) ينصب إلى: + إلى، مج
٦) إحالتها: احالها، مج

يصير الغذاء كماء الكشك الثخين، وهو الكيلوس[١] ـ ثمّ في الكبد ثالثاً ـ وهو أن يصير بحيث تحصل منه الأخلاط الأربعة ـ ثمّ في العروق رابعاً، وهو صيرورته بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو.

ومنها: «الدافعة» للثقل، ولهذا نجد الأمعاء عند التبرّز كأنّها تنتزع عن[٢] موضعها لدفع ما فيها إلى أسفل، ونرى الأحشاء تتحرّك[٣] إلى أسفل، وقد يتهيأ الفضل لقبول فعلها فيه بقوّة أخرى، لعلّها الهاضمة أيضاً، كتلطيف الغليظ وتكثيف الرقيق، وأمثال ذلك.

وأثر الغاذية الإحالة[٤] والتشبيه والإلصاق.

القوّة النامية

القوّة الثانية:[٥] النامية، وهي قوّة توجب الزيادة في أجزاء المغتذي على نسبة طبيعية محفوظة في الأقطار، لتبلغ إلى تمام النشوء، فبهذه القيود خرجت الزيادات الصناعية، وما هو كالورم والسمن، وقد يوجد الإسمان مع سقوط القوّة كما في حقّ الشيخ،[٦] وقد يوجد الهزال مع النموّ كما في الصبي.

وقد تكون النامية هي الغاذية، فإنّ كلاهما[٧] تفعل تحصيل الغذاء وإلصاقه وتشبيهه، فإن كانت هذه الأفعال على قدر ما يتحلّل، فهو الاغتذاء، وإن كان زائداً فهو النموّ، إلّا أنّ في الابتداء يكون قوياً جدّاً، والمادّة مطيعة، فيكون وافياً بإيراد المثل والزيادة، وبعد ذلك تضعف، فلا تقوي إلّا على إيراد المثل فقط.

القوّة المولّدة

القوّة الثالثة: المولّدة، وهي قوّة تفيد تخليق البزر بطبيعة، وإفادة أجزائه هيئات تناسبها ممّا يصلح لمبدأية شخص آخر من نوعه، أو من[٨] جنسه.

وهي في الإنسان وكثير من الحيوان تجذب الدم إلى الأنثيين من الأعضاء،

---

١) في المعدّة ثانياً... الكيلوس: ـ، مج
٢) عن: من، مج
٣) تتحرك: تحرك، صو
٤) الإحالة: الإحالتى (؟)، صو
٥) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٨١
٦) الشيخ: الشبح، صو
٧) كذا في النسخ
٨) من: ـ، مج

فتقبل الآثار المتعلّقة بالتوليد. فتغيّر تغيّراً معدّاً لحصول صورة النطفة فيه. ثمّ تلحقه عفونة تعدّ المادّة التركيبية لخلع صورة ولبس أخرى. وإذا تعلّقت النفس بها تبعها مزاج غير الذي كان في المادّة يعدّ لقبول آثار النفس.

وتنقسم المولّدة إلى نوعين:

ما يفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم التامّ ليصير مبدءاً لشخص آخر من نوعه أو جنسه؛

وما يفيد بعد استحالته الصور والقوىٰ والأعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر، أو لجنس ذلك النوع والمادّة التي تفعل فيها المولّدة في الحيوانات التي نعرفها هو المني، وهو فضل الهضم الأخير. وذلك إنّما تكون عند نضج الدم في العروق، وصيرورته مستعدّاً استعداداً تامّاً لأن يصير جزءاً من جوهر الأعضاء. ولذلك فإنّ الضعف الذي يحصل من استفراغ المني أقوى ممّا يحصل من استفراغ أمثاله من الدم، لأنّ ذلك يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية.

ومجموع القوىٰ التي في النبات يقال لها «القوىٰ الطبيعية». وبالكيفيات الأربع يتمّ أمر هذه القوىٰ. فإنّ الحرارة تلطّف وتحرّك الموادّ؛ والبرودة تسكن وتعقد؛ والرطوبة تؤاتي[1] لقبول التشكّل والتخليق؛[2] واليبوسة تحفظ الشكل وغيره وتفيد التماسك.

وخلقت الحرارة في الحيوانات أو في بعضها أكثر من الرطوبة، لتتمكّن بها القوىٰ من تصليب الرطوبة وعمل العظام والغضاريف وما شاكلها منها. فإذا صلبت قلّت الرطوبة، وكانت الحرارة باقية على جملتها، فتمعن في إفناء باقي الرطوبات، إلى أن تأتي على جميعها، فيموت ذلك الحيوان. ولموته أسباب سبب الموت

١) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ٨٢: «مطاوعت» (تطاوع)
٢) التخليق: التخلق، مج

أخرى مذكورة في كتب الطبّ.

مناسبات القوى النباتية الثلاث

والغاذية تخدم النامية، وتخدمان جميعاً المولّدة. وفي الإنسان تبقى الغاذية بعد القوّتين. وتحدث المولّدة بعد الغاذية والنامية، وتبقى الغاذية والمولّدة بعد النامية.

وقد تكون[١] هذه القوىٰ في الحيوانات[٢] والنباتات عبارة عن[٣] استعدادات تابعة لهيئاتها، والباقي من أمور سماوية أو ما يجري مجراها. وربّما كان مبدؤها أمراً واحداً في الحيوان والنبات، تُعاونه الأمور السماوية على حسب الهيئات والأسباب الخفيّة، وتُصرّفه إلى فعل فعل[٤] على ما يتمّ به نوعه أو شخصه.

سبب توقّف التوليد والنموّ

وبطلان التوليد والنمو، ربّما يعلل في بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجي، يناسب ذلك الفعل.

وقد تختلف أمزجة الإنسان اختلافاً يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد، وتبطل تلك القوىٰ أو بعضها، والمبدأ باقٍ، ويكون البطلان راجعاً إلى بطلان استعداد القابل.

وجاز أن يكون ذلك المبدأ هو النفس، وجاز أن يكون غيرها، لكن لايحصل إلّا عند تعلّقها بالبدن، كما أدّت إليه التجربة في الإنسان وغيره. وبهذا الاعتبار نسبت هذه القوىٰ إلى النفس، وجعلت من آثارها.

ارتباط القوى النباتية الثلاث بالنفس

ويدلّ على ارتباط هذه القوىٰ بالنفس، ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة، وفساد الهضم، والعجز عن كثير من الأفعال الطبيعية. ولهذا إذا انصرفت النفس بالكلّية إلى أمر يهمّها كعلم أو عبادة، أو التفات إلى معشوق، وقفت الأفعال الطبيعية المذكورة، أو ضعفت.

---

١) في درّة التاج ج ٤ / ٢
٨: «و باشد كى» (لعلّ أنّ)
٢) الحيوانات: للحيوانات (أ)، صو
٣) عبارة عن: ـ، تر
٤) هكذا في النسخ وفي درّة التاج

وكثير من هذه القوىٰ أضيف إليها أفعال لا تصحّ إلّا من ذي شعور وإدراك. وكيف ينسب التركيب العجيب الذي في أبدان الحيوانات وخاصّة الإنسان إلى قوّة عديمة الشعور والإدراك،[١] حالّة في جسم متشابهة في الحسّ،[٢] وهو المني.

ولو كان المبدأ لحدوث خلقة الأعضاء، وصورها، قوّة مركوزة في النطفة المنية لكانت النطفة:

إمّا متشابهة في الحقيقة، كما هي متشابهة في الحسّ؛

أو ليس.

فإن كانت[٣] متشابهة في الحقيقة، وجب أن يكون الشكل الحادث من تلك القوّة، في تلك المادّة الكرة، لأنّ القوّة التي تفعل بلا شعور، إذا كانت سارية في المادّة، وكانت المادّة متشابهة لم يكن الأثر إلّا واحداً متشابهاً.

وإن لم تكن النطفة متشابهة، مع أنّها سيالة رطبة رقيقة، لزم أن لا ينحفظ[٤] فيها ترتيب الأجزاء، ولا نسبة بعضها إلى بعض.

فكان ينبغي أن لا يبقى ترتيب الأعضاء، ورصفها،[٥] على نسبة واحدة في الأكثر. وليس الأمر كذا. ثمّ لا بدّ في النموّ من ورود مادّة وحدوث خلل[٦] في المورود عليه.

وحركات الوارد ليست إلى جهة واحدة، بل إلى جهات مختلفة بحسب الأعضاء، وهي في كلّ عضو إلى أصواب في الطول والعرض والعمق. فليست هذه الحركات ممّا يصحّ صدورها عن قوّة واحدة متشابهة الحال.

وكذا الحال في التغذية عند سدّ ما يتحلّل وإلصاق الغذاء بالأجزاء المختلفة.

وبدون الإدراك لا تصحّ هذه التحريكات المختلفة، والإلصاقات.

---

١) درّة التاج ج ٤ / ٨٣: + «و» ٢) ط: الحسن

٣) كانت: + النطفة أمّا، مج

٤) جاء في درة التاج ج ٤ / ٨٤: «متحفّظ نشود» (لا يتحفظ)

٥) جاء في درّة التاج: «وضع آن» (وضعها) / الرصف: ضمّ بعض إلى بعض، الانتظام

٦) جاء في درّة التاج: «فرجى» (فرج)

ونحن نعلم قطعاً أن هذا الإدراك المذكور ليس للنفس الإنسانية. فإنّ أفعال هذه القوىٰ دائمة في البدن، والنفس غافلة عنها.

ونحدس حدساً موجباً لليقين، أنّ الحيوانات العجم[١] أيضاً لا تدرك أفعال هذه القوىٰ في أبدانها. فإذاً هو إدراك موجود آخر، مُعتنىٰ[٢] بهذه الأنـواع في عالمنا. وتتمّة البحث فيه سيأتي في المواضع[٣] الأليق به.

١) العجم: الفجم (؟)، صو
٢) معتنى: معين، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي يوافق درّة التاج
٣) المواضع: الموضع، صو

الفصل الثالث

في قوى الحسّ والحركة الإرادية، وهي التي تصدر عن نفس الإنسان، ولا يشكّ[1] في أنّها حاصلة لباقي الحيوانات[2]

مبادي الحركات الإرادية

ما يصدر عن الإرادة من الحركات له مبادٍ أربعة مترتّبة:

الإدراك والشوق

أوّلها: الإدراك، وهو أبعدها عن الحركة. فإنّا إذا أحسسنا أو تخيّلنا أو توهّمنا أو تعقّلنا في شيء من الأشياء أنّه نافع أو ضارّ، سواء كان ذلك مطابقاً لما في نفس الأمر أو غير مطابق له، انبعث من ذلك الإدراك شوق إمّا إلى طلبه إن كان الإدراك نافعاً، وإمّا إلى الهرب منه أو دفع ضرره إن كان [الـ] إدراك ضارّاً؛ وهذا الشوق هو المرتبة الثانية.

ويدلّ على مغايرته للإدراك أنّه قد يدرك ما لا يشتاق إليه، ولا إلى دفعه والهرب منه.

وقد يتّفق الإدراك[3] في جماعة، ويختلف الشوق منهم.

والاشتياق إلى جلب ما يعتقد نافعاً أو لذيذاً يسمّى «قوّة شهوانية»، وإلى دفع المكروه والمؤذي يسمّى «قوّة غضبية».

الإجماع

ويتبع هذا الشوق «إجماع» على الطلب أو الهرب، وهو المرتبة الثالثة. والدالّ على مغايرته للشوق كون الشوق قد يكون حاصلاً، ولا إجماع. وقد

---

١) جاء في درّة التاج: «شك نمی‌کنیم» (لا نشك)

٢) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٨٥

٣) أنّه قد يدرك ما... الإدراك: ـ، مج

نريد تناول ما لانشتهيه ونشتهي ما لانريد تناوله، وكأنّه كمال الشوق وتأكّده. فإنّ الشوق قد يكون ضعيفاً ثمّ يقوى، حتّى يصير إجماعاً. وهذه المراتب الثلاث هي الباعثة على الحركة.

الفاعل المباشر

وأمّا «الفاعلة المباشرة» لها فهي المرتبة الرابعة، وهي قوّة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات بجذب الأوتار والرباطات وإرخائها وتمديدها.

ودلّ على مغايرتها لما قبلها من المبادئ كون المشتاق المجمع قد لايقدر على التحريك، وكون من لا يشتاق قد يقدر عليه. وهذه هي المحرّكة[١] على الحقيقة، وغيرها يقال له محرّك بالمجاز. وحكم الثلاثة الأوّل حكم الأمر المخدوم، وحكم هذه حكم المأمور الخادم لتلك.

الحواسّ

والإحساس الموجود في الإنسان وغيره من الحيوان: إمّا إحساس بالحواسّ الظاهرة؛ وإمّا إحساس بالحواسّ الباطنة.

الحواسّ الظاهرة

والحواسّ الظاهرة على حسب ما وجدناه ـ لا على وجه الجزم بأنّه لايمكن غيرها أو لم يوجد ـ خمسة:

اللمس ومدركاته

الحاسّة الأولى: اللمس.

وهو أهمّها للحيوان، إذ لا يصحّ أن يفقده، ويكون حيّاً فيما نجد، وذلك لأنّ الحيوانات التي نشاهدها، تركيبها الأوّل من ذوات الكيفيات الملموسة، ومزاجه منها، وفساده باختلافها.

والحسّ طليعة للنفس، ويجب أن يكون للطليعة قوّة تدلّ على ما يدفع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وذلك هو الحواسّ، ويبعد أن يكون حيوان له

---

١) المحرّكة: الحركة ، مج

حسّ اللمس ولا قوّة محرّكة فيه. لأنّه إن أحسّ بالموافق طلبه. وإن أحسّ بالمنافي هرب منه.

ومدركاته هي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، والخفة والثقل، وما يتبع هذه كالصلابة واللين، واللزوجة والهشاشة وغير ذلك.

وجاز أن تكون قوىٰ النفس[1] كثيرة، فيدرك كلّ ضدّين من هذه بقوّة. وجاز أن يكون إدراك الثقيل والخشن والصلب وغيرها بضرب من تفريق اتّصال، أو انعصار آلة. لكن إدراك الحرارة والبرودة لا يجوز أن يكون كذلك، وإلّا لما وقع الإحساس بهما إحساساً يتشابه في جميع مواقع اللمس، بل كان يقتصر على موضع التفريق، ولا يعمّ التفريق عضواً واحداً على التشابه.

وهذه القوّة موجودة في جميع جلد البدن لشدّة الحاجة إليها. ولا يتمّ اللمس إلّا بالمماسة، والمؤدّي له إلى الأعضاء هو العصب، كما شهدت به المباحث الطبية. وليس متعلّقاً بالعصب دون اللحم، وإلّا لكان الحسّاس شيئاً منتشراً كالليف، بل هو قابل ومؤدّ. وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال، كان ألطف إحساساً.

ولا يشعر بما كيفيته مثل كيفية العضو المدرك. فإنّ الإدراك لا يقع إلّا عن انفعال، والانفعال لا يقع إلّا عن جديد، إذ الشيء لا ينفعل عن ذاته أو[2] عن مساوية.

[3]الحاسّة الثانية: الذوق.

وآلته في الإنسان وما نعرفه من الحيوان هو العصب المفروش على سطح

---

١) هكذا في النسخ / جاء في النسخة المطبوعة: اللمس
٢) أو: و، مج
٣) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٨٧

اللسان، وهو تالٍ للمس في المنفعة، ويشبه[١] في الاحتياج إلى الملامسة. ويفارقه في أنّ نفس الملامسة لا تؤدّي الطعم، بل المؤدي له فيما نجده في الإنسان هو رطوبة عذبة عادمة للطعم في نفسها، تنبعث من الآلة المسمّاة الملعّبة. فتؤدّي الطعوم بصحّة لتكيّفها بها، إلّا أن يخالطها طعم، كما في بعض الأمراض.

وأنت تعلم أنّه قد يتركّب من الطعم واللمس شيء واحد لا يتميّز في الحسّ، فيصير ذلك كطعم محض كالحرافة، فإنّها تفرق وتسخّن وينفعل عنها سطح الفم انفعالاً لمسياً، ولها أثر ذوقي، ولا يميز[٢] إدراكها اللمسي والذوقي.

الحاسّة الثالثة: الشمّ. الشمّ

وهي في الإنسان ضعيفة، وتشبه رسوم الروائح في نفس الإنسان إدراكَ ضعيف البصر شبحاً من بعيد.

وكثير من الحيوانات الأخرى هي أقوى إدراكاً لذلك من الإنسان. والإنسان أبلغ حيلة منها، في آثارة الروائح الكامنة.

ونجد الإحساس الشمّي محتاجاً إلى انفعال الهواء، ولا يكفي تحلّل البخار من ذي الرائحة، فإنّ المسك اليسير استحال أن يتبخّر تبخّراً تحصل منه رائحة منتشرة انتشاراً يمكن أن ينتشر منها في مواضع كثيرة روائح واحدة منها، مثل التي أحسّ بها أوّلاً. فالحقّ أنّ الهواء المتوسّط يتكيّف برائحة[٣] ذي الرائحة، ويؤدّيها إلى الآلة الشامّة.

وحامل هذه القوّة في الإنسان هو الزائدتان النابتتان في مقدّم الدماغ، الشبيهتان بحلمتي الثدي. وليست الرائحة في الهواء فقط من دون أن تكون في الجسم الذي[٤] يضاف إليه؛ فإنّ العقل السليم يشهد بأنّه لو لم يكن في العنبر مثلاً

---

١) يشبه: يشبهه، صو
٢) لا يميز: لا يتميز، صو
٣) برائحة: بكيفية، مج
٤) الذي: ـ، صو، تر

رائحة ما كانت تزداد بتبخيره.[١] ولمّا كان الإنسان يحتال في صون البخار وضبطه عن التبرّد، ويقصد إلى تصريفه إلى العضو الشامّ. وهذا فيدلّ على أنّ للتبخير مدخلاً ما في إدراك الروائح.

السمع

[٢]الحاسّة[٣] الرابعة: السمع.

وهي قوّة مرتبة في الإنسان، وحيوانات آخر في العصب المتفرّق في سطح الصماخ، يدرك صورة ما يتأدّى إليه بتموّج[٤] الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له، انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت وحرف، فيتأدّى[٥] متموّجاً[٦] إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، وتحرّكه بشكل حركته، ويماس أمواج تلك الحركة تلك العصبة.[٧] وقد سبق الكلام في كيفية إدراك الصوت والحرف.

البصر

الحاسّة الخامسة: البصر.

وهي قوّة مرتبة في الإنسان في العصبة المجوّفة، التي تتأدّى إلى العين، تدرك بها الأضواء والألوان[٨] بانطباع مثل صورة المدرك في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبّه البرد والجمد، فإنّها مثل مرآة، فإذا قابلها متلوّن[٩] مضيء انطبع مثل صورته فيها، كما تنطبع صورة الإنسان في المرآة، لا بأن ينفصل من المتلوّن شيء، ويمتدّ إلى العين، بل بأن يحصل مثل صورته في المرآة، وفي عين الناظر. ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة، مع توسّط الشفاف: إمّا توسّط ضروري في الرؤية، وإمّا توسّط اتّفاقي، لعدم الخلاً.

وليس المراد بحصول الصورة في العين، وفي المرآة، ولا بانطباعها فيهما[١٠]

١) جاء في درّة التاج: «به تبخّر» (بتبخّره)
٢) قارن: درّة التاج ج ٤ / ٨٨
٣) الحاسة: ــ، صو
٤) بتموّج: بتموّجه، صو
٥) فيتأدّى: ــ، مج
٦) متموّجاً: متوجاً، مج
٧) العصبة: القصبة، مج، تر
٨) الألوان: الأصوات، صو
٩) متلوّن: بمتلوّن، مج
١٠) فيهما: فيها، مج

الحصول والانطباع الحقيقيان،[1] على أن يكون المنطبع على مقداره، وإلّا للزم انطباع العظيم في الصغير، عند إبصارنا لنصف السماء، وكذا في المرآة. بل الصقيل شرط في ظهور تلك الصور، على وجه لا نعلم لميّته.

ولو كانت الصورة في المرآة، لما اختلفت رؤيتك للشيء[2] فيها إذا تبدّل موضعك، والمرآة[3] والشيء بحالهما لم ينقلا عن موضعيهما ولا تغيّرا؛ ونحن نجد الشجرة في الماء تختلف مواضعها باختلاف مقامات الناظرين. ويحتمل أن يحصل الانطباع حقيقة، لكن لا تنطبع صورة العظيم على مقداره، بل على مقدار صغير، يقتضي إدراك الشيء على عظمه، وتكون على هيئة تفيد إدراك الأبعاد بين الرائي والمرئي، كما تنقش الصور على السطوح على وجه يدرك الناظر[4] فيها أعماق تلك الأجسام، وأبعاد ما بينها.

ومن شأن الأضواء والألوان المشرقة[5] الانعكاس على مقابل ما هي له، فإذا قابلته العين فلا بدّ من تكيّفها بالضوء واللون،[6] ولهذا نجد الجُدر أن تستضيء بضوء ما يقابلها، وتتلوّن بلونه، كاخضرار الجدار وإحمراره من الثياب الخضر والحمر.

نظرية خروج الشعاع في الإبصار

ويعتبر في الإبصار أيضاً خروج شعاع من العين على شكل مخروطي، قاعدته عند المبصر، ورأسه عند العين. وعلى هذا يبتني[7] علم المناظر.

ويدلّ عليه كون الحيوانات التي تضوء عينها كثير[ة]، وهي التي ترى أعينها في الظلمة لضوئها تبصر في الليل المدلهمّ. ومن قوىٰ نور عينه قوىٰ إبصاره، ومن قلّ قلّ.

---

١) الحقيقيان: الحقيقيين، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي
٢) للشيء: الشيء، مج
٣) والمرآة: للمرآة، صو
٤) يدرك الناظر: تدرك الناظرين، صو
٥) المشرقة: المشفة، مج
٦) اللون: كون، صو
٧) يبتني / نسخة، صو و، تر مشوّشة في الضبط

ونور العين محسوس، فبالضرورة يؤثّر فيا يقابله استضاءة. وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي، بل يقال له خروج بالمجاز، كما يقال:الضوء يخرج من الشمس، مع أنّه قد تبيّن قبل أنّه يمتنع أن يخرج منها شيء على تقدير كون الشعاع جسماً وإن كان ذلك باطلاً، وعلى تقدير كونه عرضاً، وهو الحقّ. ثمّ كيف يتصوّر أن يخرج من الحدقة ما ينبسط على نصف كرة العالم، ويشغل ما بين السماء والأرض.

والكلام في الإبصار طويل، والعلم المتكفّل به، هو علم المناظر والمرايا.

إنّ الانطباع والخروج والشرائط شرط للإبصار

وقد ظهر أن الانطباع وخروج الشعاع بالمعنيين المقدّم ذكرهما، كلاهما معتبران فيه مع شرائط أخر، ككون المرائي ليس في غاية القرب، ولا في غاية البعد، ولا في غاية الصغر، وأن يكون مضيئاً ومقابلاً، أو في حكم المقابل كرؤية الوجه بسبب المرآة، وأن لا يكون بينه وبين الآلة حجاب.

وهذا كلّه جاز أن يكون شرطاً في الإبصار عند تعلّق النفس بالبدن، هذا التعلّق المخصوص لا مطلقاً. وجاز أن يكون لا[1] مطلقاً شرطاً لذلك.

ويمكن أن يكون بعض هذه ليس هو شرطاً بالذات، بل بالعرض، وذلك كالقرب المفرط، فإنّه من المحتمل أن يكون منعه من الرؤية بسبب أن الاستنارة أو النورية شرط للمرئي، فيفتقر إلى نورين: نور باصر، ونور مبصر. والجفن إذا غمض فلا يستنير بالأنوار الخارجية، وليس لنور البصر من القوّة النورية ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة، لا لكونه قريباً، وكذا كلّ مُفرط القرب؛ والبُعد المفرط في حكم الحجاب، لقلّة المقابلة. ولعلّة كلّما كان الشيء[2] أقرب كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً ومستنيراً، كالشمس لو كانت في القرب مثل الجفن.

فيما يرى بالعرض

وفي المرئيّات ما هو مرئي بالعرض، كالوضع، والشكل، والتفرّق والاتّصال، والعدد، والبُعد، والملاسة والخشونة، والحركة والسكون، والشفيف[١] والظلمة والكثافة،[٢] والقبح والحسن، والتشابه والاختلاف، والضحك والبكاء، والطلاقة والعبوس، وغير ذلك. فإنّ كلّ ذلك إنّما يدرك بأن يشارك البصر قوّة أخرى، أو قوى أخر، أو لعدم الإبصار، كما في الظلمة، فيكون مرئيّاً بالمجاز.[٣]

الحواسّ الباطنة

والحواسّ الباطنة في الإنسان على ما وجدناه وإن احتمل إمكان غيرها، لم نجده من أنفسنا خمسة أيضاً بعدد الظاهرة:

الحسّ المشترك

أوّلها: «الحسّ المشترك»، وآلتها التجويف الأوّل من الدماغ، وهي تدرك جميع[٤] الصور التي تدركها الحواسّ[٥] الظاهرة متأدّية إليها، وإليها يرجع أثرها، وفيها يجتمع، وكأنّها رواضع[٦] لهذه القوّة، ولولاها ما أمكن لنا أن نحكم أنّ هذ المشموم هو هذا الأبيض الحاضرين؛ فإنّ الحسّ الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم لا بدّ له من حضور الصورتين حتّى يحكم بجمع أو تفريق بينهما.

القوّة المصوّرة

وثانيها: «المصوّرة»، وتسمّى «الخيال» أيضاً، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواسّ الظاهرة، وهي خزانة تلك[٧] القوّة، وهي في ذلك التجويف أيضاً، وجاز كونها في موضع آخر منه.

ويدلّ على تغايرهما أنّ القبول بقوّة غير القوّة، التي بها الحفظ، واعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قوّة قبول النقش وليس له قوّة حفظه. وكما أنّ النفس لا تقدر

---

١) الشفيف: الشقيف، صو
٢) الكثافة: الكتابة، صو / في درّة التاج ج ٤ / ٩١: «كتابت» (الكتابة) / وهو تصحيف
٣) بالمجاز: نسخة، صو مشوّشة هنا
٤) جميع: بجميع، صو، لجميع، مج
٥) تدركها الحواسّ: فدركها(؟) بالحواسّ، مج
٦) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٩٢: «واضع»
٧) تلك: لتلك، مج

على الحكم في الجميع إلّا بقوّة مدركة للجميع. فكذلك لا يقدر عليه إلّا بقوّة حافظة للجميع، وإلّا فتنعدم صورة كلّ واحد من مدركات القوّة عند إدراكها الآخر والتفاتها إليه. وبهاتين القوّتين نبصر القطر النازل خطّاً مستقيماً. والنقطة الدائرة بسرعة خطّاً مستديراً، على سبيل المشاهدة، لا على سبيل تخيّل أو تذكر. والبصر لا يدرك إلّا المقابل وهو قطرة أو نقطة؛ ففي قوى الإنسان قوّة يؤدّي إليها البصر، فيشاهد ما أدّى إليها وقبل[1] غيبوبة تلك الصورة أدّى إليها ذلك في موضع آخر، وكذلك حتّى حصل من مجموع تلك الإدراكات خط أو دائرة.

وكذلك النائم يرى في نومه أموراً شاهدها، لا[2] على ما يكون عليه حال التخيّل، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون مع تعطّل حواسهم الظاهرة صوراً لا يجدها الحاضرون معهم في الخارج. وربّما كانت بحيث لم توجد في الأعيان شبهها. والأمور التي يتخيّلها الإنسان في عامّة أوقاته، ليس فيها مشاهدة. وما ذاك إلّا لأنّ الإدراك بهاتين القوّتين قد يقوى، فتكون مشاهدة، ويكون ضعيفاً في الأغلب فيكون تخيّلاً.

القوّة الواهمة

وثالثها: «القوّة الوهمية»، وهي في التجويف الأوسط من دماغ الإنسان، تحكم بها النفس أحكاماً جزئية. وتدرك في المحسوسات بالحواسّ الظاهرة معاني غير محسوسة بها، مثل إدراك الشاة عداوة الذئب، وإدراك الكلب معنى فيمن أنعم عليه موجباً للمتابعة والخضوع له، وليس ذلك بالعين، بل بقوّة أخرى. وهذه لبعض الحيوان الأعجم كالعقل للإنسان.

القوّة المتخيلة

ورابعها:[3] «المتخيّلة»، وهي في التجويف الأوسط أيضاً. ويحتمل أن

---

١) قبل: قيل، صو
٢) لا: ـ، صو، تر
٣) رابعها: + وهي، تر

لايكون محلّها، ومحلّ التي قبلها منه واحداً. ومن شأنها أن تركّب الصور بعضها مع بعض، وكذا المعاني، وتركّب بعض الصور مع بعض المعاني، ولذلك تفصّل الصور عن الصور، والمعاني عن المعاني وعن الصور، فيتصوّر مثلاً إنساناً يطير، وشخصاً نصفه شخص فرس، ويتصوّر الصديق عدوّاً والعدوّ صديقاً. وهي آلة الفكر في الإنسان، وكما هيّأت الأسباب التي بها[١] تحرّك العين في المحجر إلى الجوانب، حتّى يتيسّر بذلك الإبصار والتفتيش عن الغوامض، فكذلك هيّأت الأسباب التي يتأتّى بها التفتيش عن الصور والمعاني المحفوظة في خزانتيها.

وهذه تسمّى عند استعمال العقل «مفكّرة»، وربّما تستعين عليها بالوهم، وتسمّى عند استعمال الوهم دون تصريف عقلي «متخيّلة»، ولولا أنّها موجودة في كثير من الحيوانات، لما كان يرى فيها ما يرى من آثار تركيبات وتفصيلات عجيبة.

القوّة الذاكرة

وخامسها: «الذاكرة»، وهي قوّة مرتبة في الإنسان في التجويف الأخير من دماغه، من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم، وجميع تصرّفات المتخيّلة.

ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحسّ المشترك، وهي سريعة الطاعة للنفس في التذكير، وبها يتأتّى أن يستخرج عن أمور معهودة أموراً منسية كانت تصحبها. وإنّما سمّي الحافظ للمدركات والمتصرّف فيها مدركاً لإعانته على الإدراك، ولأنّ المدرك والحافظ[٢] والمتصرّف شيء واحد، ويصدر عنه كلّ فعل باعتبار آلة أو قوّة متعلّقة بها.

وإنّما هدى الناس إلى القضية بأنّ التجاويف المذكورة هي الآلات في الإنسان، أنّ الفساد إن اختصّ بتجويف أورث الآفة فيه، كما دلّت عليه

---

١) بها: -، تر
٢) للمدركات والمتصرّف فيها...الحافظ: -، مج

التجارب الطبيّة. ولا يتميّز بهذا البيان موضع المدرك من موضع الحافظ. ولاتتبيّن به أيضاً موضع القوّة الوهمية. فإنّ الأطبّاء لم يتعرّضوا إلّا للخيال الذي آلته البطن المقدّم من الدماغ، والفكر الذي آلته البطن الأوسط، المسمّى بـ«الدودة»؛ وللذكر الذي آلته البَطن الأخير.

الروح ومغايرته مع النفس

وحامل جميع القوىٰ النباتية والحيوانية هو الروح، وقد سبق ذكره، وعلم أنّه غير النفس الناطقة، وإن سمّيت روحاً أيضاً. وهو جسم لطيف يتولّد من القلب، ويحصل من لطافة الأخلاط وبخاريتها فما يسري منه إلى الكبد تتمّ به الأفعال النباتية؛ وما يصعد إلى الدماغ ويعتدل بتبريده يتمّ به أفعال الحسّ والحركة الإرادية.

وكلّما وصل إلى عضو هو آلة فعل، اكتسبت[١] من مزاج ذلك العضو مزاجاً يستعدّ به لقبول قوّة تؤثّر ذلك الفعل.

وإذا وقعت سدّة تمنع من سريانه إلى عضو، بطل فعل ذلك العضو.

وإذا انجسّ[٢] إلى باطن البدن ـ كما في النوم ـ تعطّلت الحواسّ الظاهرة، وقويت أفعال الباطنة، وأفعال القوىٰ الطبيعية.

ولولا لطافته ما صحّ سريانه في شباك الأعصاب والعظام. وكلّ ذلك دلّت التجارب الطبية عليه.

والكلام في كون هذه القوىٰ استعدادات تتعلّق بأعضائها أو غير ذلك وفي كونها تتمّ بأمور سماوية، وفي كون مبدئها واحداً أو أكثر، هو على قياس ما قيل في القوىٰ النباتية.

وانطباع الصور المتخيّلة على ما هي عليه من المقدار العظيم في جزء من

---

١) اكتسبت: اكتسبين، مج

٢) كذا في النسخ / ولم يستعمل هذا المصدر في لغة العرب من مادة «جسّ»، جسّ بعينه: أي احدّ النظر إليه ليتبيّنه

الدماغ مستحيل، بل إدراك تلك الصور هو على مثل ما قيل في الابصار.

إنّ صدور بعض الأمور المادّية مرهون بأمر مفارق

والأمور الإلهامية للأطفال ولكثير من الحيوانات العجم. كقصد الثدي وامتصاصه، وتغميض العين عندما يقصد بالإصبع، وكحضان الطائر للبيض، وتغذية الفراخ بالزقّ، وكتجنّب كثير من المؤذيات والاهتداء إلى كثير من النافعات، دالّ على أنّ هذه الأشياء، بمعاونة أمور غائبة عنّا غير النفوس المتعلّقة بهذه الأبدان. فإنّا نعلم قطعاً أنّ الإنسان الكامل العقل لو خلق دفعة على كمال عقله، لما اهتدى بعقله في تلك الحالة التي تناول الثدي، ولا إلى كثير من أفعال العجم من الحيوان. وإذا لم يكف العقل التامّ في الاهتداء إلى هذه وأمثالها، فكيف ما هو دونه.

وممّا يدلّ على افتقار النفس في ملاحظتها للصور الحسية والخيالية إلى أن تكون مرتسمة في أمر مادّي تلاحظ[1] الصور فيه، وتكون آلة للنفس في إدراك تلك الصور أو كالآلة لها في ذلك، هو أنّا نتخيّل كبيراً وصغيراً من نوع واحد؛ وليس التفاوت للنوع، فإنّه واحد، ولا للمأخوذ عنه تلك الصورة، فقد تكون مأخوذة لا عن أمر خارجي، فليس إلّا لمحلّ متقدّر.

ونحن إذا تخيّلنا شكلاً صليبياً على مقدار ما مثلاً، فإنّا نفرّق بين ما على اليمين واليسار. وليس التيامن والتياسر باعتبار ما منه، فقد لا يكون ذلك الشكل مأخوذاً عن أمر في الخارج، ليكون يمينه ويساره عن يمينه ويساره، ولا لاختلاف النوع، فإنّ نوعهما واحد، ولا لشيء من الأعراض، لأنّا نفرض تساويهما فيها، ولا مدخل لها في التيامن والتياسر. وليس لوضع يمين ويسار كلّيين،[2] فإنّ المدرك الخيالي يدركه متشخّصاً. فليس إلّا لوضع حامله. ولو حصلت صورة الامتداد المعيّن الذي لا وجود له في الأعيان في مجرّد عن المادّة،

---

١) تلاحظ: تلاحظه، مج

٢) جاء في درّة التاج ج ٤ / ٩٧: «و كليّت» (و كلية)

لما اجتمع ما يفرض من أجزاء له في محلّ واحد، إذ لا يبقى لتلك الأجزاء ترتيب وحجم، فلا بدّ من تقدّر، وقد فرض مجرّداً؛ هذا محال.

إنّ النفس تحتاج في إدراك الصور الوهمية إلى آلة جسمانية

ولكون الصورة الوهمية لا تدرك إلّا في صورة حسّية أو خيالية افتقرت النفس في ادراكها أيضاً إلى آلة جسمانية.

ولا يقدح في ذلك كون الهيولى لا مقدار لها في حدّ ذاتها، مع أنّ الجسمية والمقدار ينطبعان فيها؛ فإنّ الهيولى لا تتحصّل موجودة إلّا بهما، فلا توجد إلّا ولها وضع، وذلك بخلاف النفس. وكلّ مجرّد فإنّه لا يجوز كونها ذات وضع ألبتة.

الفصل الرابع[1]

في القوىٰ التي لا نعلمها حاصلة لغير الإنسان من الحيوانات الآخر

النفس الناطقة قواها

النفس الناطقة الإنسانية تنقسم قواها إلى قوّة عملية وقوّة نظرية. وكلّ واحدة من القوّتين تسمّى «عقلاً» بالاشتراك.

العقل العملي ونسبها

فالعلمية قوّة هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصّة بالرويّة، على مقتضي آراء تخصّها صلاحية.

ولها: نسبة إلى القوّة النزوعية، ومنها يتولّد الضحك والخجل والبكاء ونحوها.

ونسبة إلى الحواسّ الباطنة، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحية وصناعات وغيرها.

ونسبة إلى القوّة النظرية، ومنها تحصل المقدّمات المشهورة.

وهذه القوّة هي التي يجب أن تتسلّط[2] على سائر قوىٰ البدن، على حسب ما توجبه أحكام القوّة الأخرى، حتّى لا تنفعل عنها ألبتّة، بل تنفعل هي عنه، وتكون مقموعة دونه، لئلّا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، هي التي تسمّى «أخلاقاً رذيلة». بل يجب أن تكون غير منفعلة ألبتّة وغير منقادة، بل متسلّطة، فيكون لها[3] «أخلاق فضيلية».[4]

والنفس وقوىٰ البدن كلّ منها ينفعل عن الآخر، ولولا ذلك لما كان بعض

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ٩٧

٢) تتسلّط: تسلّط ، صو

٣) لها: ـ ، مج

٤) لها: ـ ، مج

الناس أشدّ غضباً، ونحوه من الملكات من بعض. ولما كان من يتفكّر في عظمة اللّه تعالى وجبروته ينفعل بدنه عن ذلك.

والنفس جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب جنبة قوّة بها تنتظم العلاقة بينهما. فهذه القوّة[١] هي التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته.

مراتب العقل النظري

والقوّة النظرية هي: القوّة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منه، وتقبل عليه[٢]، كما يتبيّن لك ذلك فيما بعد. ويجب. أن يكون هذا الوجه دائم القبول أمّا هناك والتأثّر منه. ولهذه في إدراك النظريات من المعقولات مراتب أربع؛ وذلك لأنّ الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوّة قابلاً له، وقد يكون بالفعل. والقوّة قد تكون قريبة، وقد تكون بعيدة.

العقل الهيولاني

فأولّ المراتب: هو الاستعداد المطلق الذي[٣] لم يخرج إلى الفعل منه شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج إلى الفعل، كقوّة الطفل على الكتابة. فإذا كان حال النفس بالنسبة إلى قبول المعقولات هذه الحال، سمّيت بـ «العقل الهيولاني»، تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذات صورة، وهي موضوعة لكلّ صورة.

العقل بالملكة

وثاني هذه المراتب: أن لا يحصل للشيء إلّا ما يمكنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوّة الصبي الذي ترعرع، وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على أن يكتب.

ونظير ذلك في النفس بالقياس إلى معقولاتها المكتسبة بالنظر، أن يحصل

---

١) القوة: ـ، صو، تر
٢) عليه: عنه، مج
٣) الذي: + لا، مج

فيها من المعقولات الأوّلية ما يمكنها أن تتوصّل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وحينئذٍ تسمّى «عقلاً بالملكة»، وإن كانت بالقياس إلى ما قبلها بالفعل.

والانتقال من الأوائل إلى الثواني قد يكون بالفكر. وقد يكون بالحدس، بأن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة: إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإمّا من غير اشتياق وحركة، ويتمثّل معه المطلوب وما يلزمه.

فلا فرق بين الفكر والحدس إلّا وجود الحركة في الفكر وعدمها في الحدس. وكلاهما يختلف فيه الناس في قلّته وكثرة، وبطئه وسرعته. وكما تجد جانب النقصان ينتهي إلى عديم الحدس، وغير منتفع بالفكر فأيقنْ أنّ الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلّم والتفكّر.

العقل بالفعل

وثالث المراتب المذكورة: هو أن يكون له أن يفعل متى شاء من غير حاجة إلى الاكتساب، بل يكفيه عن نقصه فقط، كقوّة الكاتب المستكمل للصناعة،[1] إذا كان غير كاتب بالفعل.

ونظيره في النفس، أن تحصل لها الصور المعقولة المكتسبة، بعد المعقولة الأوّلية، إلّا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل؛ بل كأنّها عنده مخزونة، فمتى شاء طالعها، فعقلها وعقل أنّه عقلها. ويسمّى «عقلاً بالفعل»، وإن كان بالقوّة إذا قيس إلى ما بعده، إلّا أنّه قوّة قريبة إلى الفعل جدّاً.

العقل المستفاد

ورابع تلك المراتب[2]: هو أن يتحصّل بالفعل ما كان الاستعداد استعداداً له، كالمستكمل لصناعة الكتابة في حال مباشرته لها، وهذه هي الفعل المطلق. ويحصل للنفس إذا كانت الصورة المعقولة حاضرة لها، وهي مطالعة[3] لها بالفعل وعاقلة[4] بالفعل بأنّها عاقلة لها كذلك. وتسمّى حينئذٍ «عقلاً مستفاداً». وإنّما

---

١) للصناعة: الصناعة، مج
٢) المراتب: بالمراتب، صو
٣) هكذا في النسخ
٤) عاقلة: عافيه، تر

سمّي مستفاداً لما سيتّضح فيما[1] بعد أنّه إنّما يخرج إلى الفعل، بسبب يخرج إليه، إذا اتّصل به نوعاً من الاتّصال.

فهذه هي مراتب العقل النظري. وإطلاق لفظة العقل عليها بالاشتراك أيضاً.

إنّ جميع القوى تخدم العقل المستفاد

[2]وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيواني والنوع الإنساني، وهو الرئيس المطلق والغاية القصوى، وكلّ القوىٰ خادمة له. ألست ترى كيف يخدمه العقل بالفعل المخدوم للعقل بالملكة، المخدوم للعقل الهيولاني؛ المخدومات كلّها للعقل العملي. إذ الغاية من العلاقة البدنية هي تكميل العقل النظري، والعقل العملي هو المدبّر لتلك العلاقة. وهو مخدوم للوهم المخدوم لقوّة بعده، هي الحافظة، وأخرى قبله هي المتخيّلة وسائر القوىٰ الحيوانية. ثمّ المتخيّلة تخدمها قوّتان مختلفتا[3] المأخذين. فالقوّة النزوعية تخدمها بالائتمار، فإنها تبعثها على التحريك. والقوّة الخيالية تخدمها بعرضها[4] الصور المخزونة فيها المهيّئات[5] لقبول التركيب والتفصيل.

ثمّ هذان رئيسان لطائفتين:

أمّا القوّة الخيالية فإنّه يخدمها الحسّ المشترك المخدوم للحواس الظاهرة.[6]

وأمّا القوّة النزوعية فتخدمها الغضب والشهوة[7]. وهما مخدومان للقوّة المحرّكة في العضل. وههنا تفني القوّة الحيوانية.

إنّ القوى النباتية تخدم القوى الحيوانية

ثمّ القوىٰ[8] الحيوانية بالجملة تخدمها القوىٰ[9] النباتية. وأوّلها وأرأسها

١) فيما: ممّا، مج
٢) قارن: درّة التاج ج ٤ / ١٠٠
٣) مختلفتا: مختلفا، صو، تر
٤) بعرضها: بعضها، مج
٥) المهيئات: المهيات، صو، مج
٦) الظاهرة: للظاهرة، صو
٧) الغضب والشهوة: الشهوة والغضب، صو، مج
٨) القوىٰ: القوّة، تر
٩) القوىٰ: القوّة، تر

المولّدة. ثمّ المربّية تخدم المولّدة. ثمّ الغاذية تخدمها جميعاً. ثمّ القوىٰ الطبيعية الأربع تخدم هذه. والهاضمة تخدمها من جهة الماسكة، ومن جهة الجاذبة والدافعة. وتخدم جميعها الكيفيات الأربع. لكنّ الحرارة تخدمها البرودة، وتخدم كلاهما اليبوسة والرطوبة.

وجاز أن تكون النظرية والعملية مجرّد اعتبارين للنفس لاغير. وجاز كونهما بسبب قوىٰ ثابتة في النفس أو هيئات.

تأثير القوى البدنية على النفس

ولا مانع أن يكون كمال القوّتين ونقصانهما بسبب استعدادات تلحق من القوىٰ البدنية، وأحوال المتخيّلة وكثرة التفات النفس وقلّته إلى أحد الجانبين، أعني العالي والسافل. ولأحوال المزاج فيه مدخل، كما قد يكون بعض الناس مزاجه يناسب الغضب[١] أكثر، وبعضه الأمور الشهوانية. وهكذا الخوف والغمّ وغيرها. ولا يعرض ذلك للنفس من حيث جوهرها، بل بعضه يعرض للبدن من حيث هو ذو نفس، كالنوم واليقظة والعلم؛ وبعضه للنفس من حيث هو ذو بدن، كالشهوة والغضب. وللمبادىء الغائبة عنّا فيما يحدث في النفس مدخل عظيم، قد سبق منه أنموذج.

إنّ النفس أصل القوى

والنفس هي أصل القوىٰ كلّها، وليس فينا نفس إنسانية وأخرى حيوانية وأخرى نباتية، لا يرتبط فعل بعضها بفعل بعض. فإنّ لك أن تقول: أحسست فغضبت، وأدركت فحرّكت: فبدأ الجميع «أنت»، و«أنت» نفس شاعرة، القوىٰ من لوازمها، وهي بجملتها آلات لها، إذ المحرّكة[٢] ليست إلّا لجلب النافع، أو دفع الضارّ. والمدركة ليست إلّا كالجواسيس التي تقتنص الأخبار، والمصوّرة والذاكرة هي تحفظها. وعلى هذا حال جميع القوىٰ إذا اعتبرتها، وكذا كلّ عضو من البدن، فإنّه إنّما أعدّ لغرض يرجع إلى النفس.

---

١) الغضب: ـ، تر

٢) المحرّكة: للحركة، صو

كيف تتعلّق بالبدن الواحد نفسان

ولست أمنع بهذا القول أن تتعلّق بالبدن الواحد نفسان. أو نفوس تستكمل به استكمالاً مّا، ونحن لا نعلم بها.

وجاز أن تكون هذه النفوس متفاوتة في رتبة الاستكمال وتنتهي الرتب إلى نفس واحدة، هي رئيسة الكلّ. ولعلّ هذه النفوس هي القوىٰ المطيعة لهذه الرئيسة.

إنّما الذي لا يجوز هو[1] أن تتعلّق نفسان ببدن واحد تعلّقاً هو كهذا التعلّق الذي نجده لنفسنا مع بدننا. فإنّه لو أمكن ذلك لوجب اختلاف أحوال البدن بأن يحصل فيه المتقابلان معاً، كالحركة والسكون والنوم واليقظة.

والذي نجزم به ونتحقّقه[2] هو أن جميع إدراكاتنا وتحريكاتنا الإرادية الصادرة عن إدراكنا، هي لنفس واحدة مدركة بجميع أصناف الإدراكات لجميع أصناف المدركات. ولولا ذلك لما حكمت ببعض المدركات على البعض، فإنّ الحاكم على شيء بشيء، يجب أن يكون مدركاً لكلّ منهما، وأن كان بعضه بآلة بدنية، وبعضه بغير آلة بدنية، وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذّة والألم والإرادة والقدرة والفعل.

ولو لم يكن الأمر كذا، لما لزم من إدراكها حصول هذه الأشياء، ولا ارتبطت به هذا الارتباط، الذي نجده من أنفسنا. وهذا عند التأمّل له والتنبيه عليه، أولى عند العقل، لا حاجة إلى اكتسابه ببرهان.

---

١) هو: ــ، مج

٢) نتحقّقه: + و، تر

الفصل الخامس

في المنامات والوحي والإلهام، والمعجزات والكرامات والآثار الغريبة الصادرة عن النفس، ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية ارتياضهم[1]

إثبات الاطّلاع على المغيبات

دلّت التجربة على أنّ للنفس الإنسانية أن تطّلع على بعض المغيبات في حالة[2] النوم. فمن الناس من جرّب ذلك من نفسه، ومنهم من جرّبه من غيره؛ فإنّ خلقاً كثيراً يستحيل التواطؤ في حقّهم على الكذب، يحكون عن أنفسهم رؤيا [و] منامات يقع لنا عينها، أو تفسيرها.[3]

وقد يتّفق لجماعة من الممرورين والمجانين مثل ذلك في حال اليقظة. وأكثره[4] يعرض لهم عند أحوال كالصرع والغشي، تفسد حركات قواهم الحسية. واطّراد ذلك أفادنا أنّ لقلّة الشواغل الحسّية[5] مدخلاً عظيماً في تلقّي الغيب من مفيده.

وبهذا علم أنّ التفات النفس إلى جانب البدن مانع لها عن تلقّي المغيبات، وأنّها متلقّية لغيب[6] من الجانب الأعلى. ولهذا قد يستعين بعضهم في تلقّي الغيب بأفعال محيّرة للحسّ الظاهر، موقفة للخيال؛ فيستعدّون بذلك[7] لتلقّي ما يتلقّونه منه، بحسب الاستعداد المخصّص له.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤/ ١٠٣

٢) حالة: حال، مج

٣) جاء في *درّة التاج*: «تعبير آن» (تعبيرها)

٤) أكثره: أكثر ما، مج

٥) الحسّية: ـ، صو، تر

٦) لغيب: فلغيب(؟)، صو

٧) بذلك: بدون، مج

والمدركات التي تدركها النفس في حالة النوم وما يجري مجراه من الأحوال التي نبّهت عليها:

إمّا أن يكون إدراكها بسبب اتّصال النفس بعالم الغيب. عندما يحصل لها فراغ مّا عن شغل البدن، أو لا يكون إدراكها كذلك.

فإن كان الأوّل فذلك الإدراك إمّا أن يكون عند كون الإنسان نائماً؛ أو عند كونه يقظان.

ما رأت النفس في النوم

فأما الذي عند النوم فسببه ركود الحواسّ، بسبب انحباس[1] الروح الحاملة لقوّة الحسّ عنها، لأنّ النفس لا تزال مشغولة بالتفكّر فيما تورد الحواسّ عليها. فإذا وجدت فرصة الفراغ، وارتفع عنها المانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانية، فانطبع فيها ما في تلك الجواهر من صور الأشياء لا سيّما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها، وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد، والبلد.

و يكون انطباع تلك الصور في النفس منها عند الاتّصال، كانطباع صورة مرآة في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما.[2] وقد عرفت ما[3] المراد بالانطباع ههنا، وأنّه يطلق مجازاً، لا حقيقة.

وهذا دليل على أنّ تلك الجواهر غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب ألبتّة من جهتها، إنّما الحجاب هو في قوانا: إمّا لضعفها، وإمّا لاشتغالها بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها.

وإذا لم يكن أحد المعنيين، فإنّ الاتّصال بها مبذول، وليست ممّا تحتاج أنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتّصال بها ومطالعتها.

ثمّ إنّ تلك الصور إمّا أن تكون كلّية أو جزئية.

فإن كانت كلّية، فإمّا أن[4] تثبت، أو تنطوي سريعاً.

---

١) انحباس: انحناس، صو، تر
٢) بينهما: بينها، مج
٣) ما: ـ ، مج
٤) أن: ـ، مج

فإن ثبتت فالمتخيّلة، لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء إلى غيره، تترك[١] ما أخذت، وتورد شبهه[٢] أو ضدّه أو مناسبه؛ كما يعرض لليقظان من[٣] أنّه يشاهد شيئاً، فينعطف عليه التخيّل إلى أشياء أخرى، يحضرها ممّا يتّصل به بوجه ينسيه الشيء الذي أدركه أوّلاً، فيعود على سبيل التحليل بالتخمين إليه، بأن يأخذ الحاضر ممّا قد يؤدّي إليه الخيال، فينظر أنّه حضر في الخيال تابعاً لأيّ صورة تقدّمته، وتلك لأيّ [صورة] أخرى، وكذلك حتّى ينتهي إليه، ويتذكّر ما نسيه[٤] ذلك، وهو تحليل بالعكس لفعل التخيّل، حتّى ينتهى إلى الشيء الذي تكون النفس شاهدته حين اتّصالها بذلك العالم، فأخذت المتخيّلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى.

فإذا حاكت المتخيّلة تلك المعاني الكلّية التي أدركتها النفس بصور جزئية، ثمّ انطبعت تلك الصور[٥] في الخيال، وانتقلت إلى الحسّ المشترك، فصارت مشاهدة:

فإن كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلّي، حتّى لا تفاوت بينهما إلّا بالكلّية والجزئية، كانت الرؤيا غنية عن التعبير.

وإن لم يكن كذلك فإنّ[٦] هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبّه[٧] لها، كما إذا صوّر المعنى بصورة لازمة أو ضدّه، احتيج حينئذٍ إلى التعبير.

وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكور، حتّى ترجع من الصور[٨] الخيالية إلى المعاني النفسانية. وإن لم تكن هناك مناسبة، فتلك الرؤيا[٩] ممّا تعدّ في أضغاث الأحلام.

و إن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المبادئ جزئية، فقد تثبت

---

١) تترك: يترك، صو،تر (هكذا أيضاً يمكن أن يقرأ ما فيهما)
٢) شبهه: شبيهه، مج
٣) من: ـ، صو، تر
٤) نسيه: يشبه، مج
٥) الصور: الصورة، مج
٦) فإن: كان، مج
٧) التنبه: التنبيه، صو، مج
٨) الصور: الصورة، مج
٩) الرؤيا: الزوايا، مج

تلك الصورة، وقد لا تثبت.

والتي تثبت إن حفظتها الحافظة على وجهها، ولم تتصرّف القوّة المتخيّلة المحاكية للأشياء بتمثيلها، فتصدق هذه الرؤيا، ولا تحتاج إلى تعبير.

وإن كانت المتخيّلة غالبة، أو إدراك النفس للصور ضعيفاً، سارعت[١] المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال. وربّما بدّلت ذلك المثال بآخر، وهكذا إلى حين اليقظة.

فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد إليه، بضرب من التحليل، فهو رؤيا تفتقر إلى التعبير؛ وإلّا فهو من أضغاث الأحلام أيضاً.

هذا حال ما تتلقّاه[٢] النفس من تلك المبادئ عند النوم.

ما رأت النفس في اليقظة

وأمّا ما تتلقّاه عند اليقظة على[٣] وجهين:

أحدهما: أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة، لا يشغلها[٤] البدن عن الاتّصال بالمبادئ المذكورة، وتكون المتخيّلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحسّ المشترك عن الحواسّ الظاهرة، ولا[٥] يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت.

فمنه ما هو وحي صريح، لا يفتقر إلى تأويل.

ومنه ما ليس كذلك فيفتقر إليه، أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث أحلام، إن أمعنت المتخيّلة في الانتقال والمحاكاة.

وسبب مشاهدة المتخيّلات هو أنّ القوّة المتخيّلة كالموضوعة بين قوّتين مستعملتين لها، سافلة وعالية.

فالسافلة هي الحسّ،[٦] فإنّه يورد عليها صوراً محسوسة، يشغلها بها.

---

١) سارعت: شارعت(؟)، مج
٢) تتلقّاه: تبلقاه، صو
٣) على: فعلى، مج
٤) لايشغلها: لاشغلها، تر
٥) ولا: فلا، مج
٦) جاء في درّة التاج ج ٤ / ١٠٧: «حسّ مشترك» (الحسّ المشترك) / وهو الصحيح

والعالية هي العقل، فإنّه يصرفها عن تخيّل الكاذبات التي لا يوردها الحسّ عليها، ولا يستعملها العقل فيها.

واجتماع هاتين القوّتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكّن من إصدار[١] أفعالها الخاصّة بها على التمام، حتّى تكون الصور التي تحدثها بحيث يحسّ[٢] بها بالحسّ المشترك مشاهدة. فإذا أعرض عنها إحدى القوّتين، لم تبعد أن تقاوم الأخرى في كثير من الأحوال، فلم تمنع عن فعلها تلك المنعة. فتارةً تتخلّص عن مجاذبة الحسّ، فتقوّى على مقاومة العقل، وتمعن فيما هو فعلها الخاصّ غير ملتفت إلى معاندة العقل، وهذا في حال النوم عند إحضارها الصورة، كالمشاهدة.

وتارةً تتخلّص عن سياسة العقل، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن، فتستعلي على الحسّ، ولا تمكنه من شغلها، بل تمعن في إثبات أفاعيلها، حتّى يصير ما ينطبع فيها من الصور كالمشاهد[٣] لانطباعه في الحواسّ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع، وقد عرفته، وهذا في حال الجنون والمرض. وقد يعرض مثله عند الخوف لما يعرض من ضعف النفس، وانخذالها[٤] واستيلاء الظنّ والوهم المعينين للتخيّل على العقل[٥].

وثانيها: أن لا تكون النفس قوية على الوجه المقدّم ذكره، فتحتاج إلى الاستعانة حال اليقظة، بما يدهش الحسّ، ويحيّر[٦] الخيال كما سبق. وفي الأكثر إنّما يكون ذلك في ضعفاء العقول، ومن هو في أصل الجبلّة إلى الدهش والحيرة

---

١) التمكّن من إصدار: الممكن من اضداد، مج
٢) يحسّ: يحسن، صو
٣) كالمشاهد: كالمشاهدة، مج / *دُرّة التاج* ج ٤ / ١٠٨: «كالمشاهدة»
٤) انخذالها: انخزالها، صو، مج، تر ٥) على العقل: ــ، تر
٦) يحيّر: يجير (؟)، صو، مج

ما هو.[١]

وقد يستعين بعض من يستنطق بالغيب بالعدو المسرع، فلا يزال يلهث فيه، حتّى يكاد يغشى عليه،[٢] ويضبط ما يتكلّم به. وربّما استعان بعضهم بتأمّل[٣] شيء شفاف مُرعش للبصر، أو مدهش إيّاه بشفيفه، أو بتأمّل[٤] لطخ من سواد برّاق، أو بشيء[٥] يتلألأ أو يتموّج.[٦]

و يعين على ذلك أيضاً إيهام مسيس الجنّ، والإسهاب في الكلام المخلط، وتركيب أصباغ[٧] مفرّجة[٨] وتبخيرات. وهذا كلّه نقص وإخلال بالقوى وإفسادها وتعطيلها،[٩] وليس بمحمود عند العلماء.

وقد يجتمع ضعف العائق، وقوّة النفس بالتطريب، كما لكثير من المرتاضين من أولي الكدّ والرقص والتصفيق وتدوير الرؤوس، وما شاكل ذلك، ممّا يفعله بعض المتكهّنة.

وإن كان الثاني، وهو أن لا يكون إدراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتّصالها بذلك العالم، لما يحصل لها من الفراغ عن البدن.

فهذا إن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له: أضغاث أحلام، وهو المنام الكاذب. وقد ذكر له أسباب ثلاثة:

أسباب المنام الكاذب

السبب الأوّل: أنّ ما يدركه الإنسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال، فعند النوم تنتقل من الخيال إلى الحسّ المشترك فيشاهد: إمّا هو بعينه إن لم تتصرّف فيه المتخيّلة، أو ما يناسبه إن تصرّفت فيه.

---

١) *درّة التاج* ج ٤ / ١١٨: «حيرت نزديك باشد» (الحيرة قريب)
٢) قارن: *شرح الإشارات* ج ٤١١/٣
٣) بتأمّل: يتأمّل، صو
٤) بتأمّل: يتأمّل، صو
٥) بشيء: شيء، مج
٦) يتموّج: يموج، صو
٧) قارن: *شرح الإشارات* ج ٤١١/٣
٨) بتأمّل: يتأمّل، صو
٩) تعطيلها: يعطيلها، مج

السبب[١] الثاني: أنّ المفكّرة إذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال، ثمّ منه إلى الحسّ المشترك.

السبب[٢] الثالث: إذا تغيّر مزاج الروح، الحامل للقوّة المتخيّلة، تغيّرت[٣] أفعالها بحسب تلك التغيّرات. فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالأشياء الصفر؛ وإن كانت فيه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحارّ؛ وإن غلبت البرودة حاكته[٤] بالثلج والشتاء؛ وإن غلبت السوداء حاكته[٥] بالأشياء السود والأمور الهائلة المفزعة.

وإنّما حصلت هذه وأمثالها في المتخيّلة، عند غلبة ما يوجبها، لأنّ الكيفية التي في موضع ربّما تعدّت إلى المجاور له، أو المناسب كما يتعدّي نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنّه يكون سبباً لحدوثه، إذ خلقت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره.

والقوّة المتخيّلة[٦] متعلّقة بالجسم المتكيّف بتلك الكيفية، فتتأثّر به تأثّراً يليق بطبعها، وهي ليست بجسم، حتّى تقبل نفس الكيفية المختصّة بالأجسام، فتقبل منها ما في طبعها قبوله، على الوجه المذكور.

وإن كان أمثال هذه الأشياء حاصلاً في حال اليقظة، فربّما سمّيت أموراً شيطانية كاذبة.

وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من أسباب باطنة تخيّلية، وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي؛ لأنّ الخيال ربّما أظهرها وإن لم تكن منطبعة فيه كما تظهر المرآة صورها، وإن كانت غير منطبعة فيها لما مرّ.

---

١) السبب: والسبب، مج
٢) السبب: والسبب، مج
٣) تغيّرت: تعريت(؟)، مج
٤) حاكته: حاكيه، مج
٥) حاكته: حاكيه، مج
٦) إذ خلقت الأشياء... المتخيّلة: ـ، مج

تلقّى المغيبات في حالتى النوم واليقظة

وما يتلقّ من المغيبات في حالتي النوم واليقظة. قد يرد على وجوه: فإنّه قد يرد بسماع صوت: إمّا لذيذ وإمّا هائل.

وقد يرد مكتوباً أو مخاطباً به من إنسان أو ملك[١] أو جني أو حيوان أو تمثال صناعي أو هاتف غائب أو غير ذلك.

وقد يكون ضرباً من الظنّ القوي أو النفث في الرُّوع.

وقديشاهد صورة الكائن بعينه.

وقد يكون على وجوه أخرى.

ما يرى النائم

وما يراه النائم في خياله هو مثل ما يراه المستيقظ. لكنّ المستيقظ لوقوفه على أحكام اليقظة يحكم بأنّ أحد مراتبه واقع، والآخر غير واقع. والنائم لغفوله عن الإحساس يحسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله، وهو غلط[٢] النفس من عدم التمييز بين الشيء ومثاله حال الذهول عن الشيء.

وحُكم مَن به سرسام، أو ما يجري مجراه، حكم النائم في ذلك.

تأثير النفوس القوية فـي العالم وبيان علّته

وقد تكون النفس قوية فتؤثّر في أجسام عالم الكون والفساد،[٣] غير بدنها، كما تؤثّر في بدنها وإن لم تكن منطبعة فيه.

فجاز أن تحيل الهواء إلى الغيم، فتحدث مطراً، إمّا بقدر الحاجة، أو أزيد، كالطوفان. وجاز أن تؤثّر في إحداث زلازل، وإزالة أمراض، ودفع موذيات، وأمثال ذلك ممّا لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح.

وسبب ذلك، ما علمته من أنّ الأجسام مطيعة للنفوس، وأنّ نفس الإنسان من جوهر المبادئ العالية الروحانية. والبون الحاصل بينهما وإن كان كبون ما بين السراج والشمس أو أبعد من ذلك، فهو[٤] غير مانع من المشابهة. والبدن

---

١) ملك: فلك، صو، تر

٢) غلط: غلظ ، صو

٣) الفساد: + في، مج

٤) فهو: هو، صو، تر

هو عالم النفس، وطبيعته هي من عنصر العالم؛ فكما[١] تؤثّر تلك المبادئ في العالم، كذلك تؤثّر النفس التي قويت، حتّى جاوز تأثيرها بدنها فيه.

وكما أنّه يحدث في بدنها بما تتمثّله من صورة المعشوق في الخيال[٢] مزاجٌ، يحدث ريحاً عن المادّة الرطبة في البدن، وتحدره إلى العضو المعدّ له، فيحصل به الإنعاظ،[٣] ومن الصورة الغضبية مزاج آخر، ممّا كان من غير محيل[٤] ظاهر، كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل، يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون، وما أشبه ذلك، وكذلك قد تؤثّر في القوىٰ الجسمانية التي لحيوانات أخرى، أو لإنسان آخر.

ولولا العلاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاصّ بها لكان تأثيرها فيه، كتأثيرها في غيره، إذ[٥] ليست منطبعة فيه، ليكون تأثيرها فيه بسبب الانطباع، وإنّما هي عاشقة له بالطبع. وهذه العلاقة العشقية هي التي يقصر تأثيرها عليه في الأغلب.

وإذا قويت النفس صارت كأنّها نفس مّا للعالم أو لبعض أجسامه،[٦] لا سيّما إذا كان ذلك الجسم أولى به، لمناسبة تخصّه مع بدنه كملاقاته إيّاه، أو إشفاقه عليه، أو لضرب آخر من الأولوية. وليس من شرط المسخّن أن يكون حارّاً،[٧] ولا المبرّد[٨] أن يكون بارداً، ولا[٩] ما يقتضي شيئاً أن يكون مثل ذلك الشيء موجوداً فيه، وإنّما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود، كما علمت. والنفس الشريفة إذا طلبت خيراً، و دعت اللّه عزّ وجل، استحقّت

---

١) فكما: وكما، صو — ٢) الخيال: الحال، مج

٣) جاء في درّة التاج ج ٤ / ١١١: «انعاط» / وهو تصحيف

٤) يمكن أن يقرأ ما في النسخ، مخيل، مختل / جاء في درّة التاج ج ٤ / ١١١: «از آنها كى محال ظاهر نباشد». (لا يظهر منها المحال / لا يوجب المحال)

٥) إذ: أو، مج — ٦) أجسامه: أقسامه، مج

٧) حارّاً: حرّاً، مج — ٨) المبرّد: البرد، مج

٩) ولا: والا، مج

بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن، فيوجد.

والتضرّع والإنابة فقد يكونان كاسبين للنفس ـ ولو لم تكن شريفة ـ استعداداً كاملاً لقبول الهداية إلى وجه الصواب، كالفكرة في إفادتها الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة.

إصابة العين والسحر

ومن آثار النفوس الإصابة بالعين، والمبدأ فيها حالة نفسانية مُعجبة تؤثّر في المتعجَّب منه إذىً ظاهراً بالخاصّية[1] فيها.

وأمثال هذه الأشياء، إن كنت[2] تحقّقتها[3] من نفسك، أو بالتسامع التواتري، فالذي ذكر يعرفك أسبابها. وإن كنت لم تتحقّق[4] وقوعها، فما ذكر مع كونه يعطي السبب فيها هو يزيل استبعادك لها.

ومن غرائب آثار النفوسِ السحرُ وهو من التأثيرات النفسانية إذا كانت النفس شريرة، واستعملت هذه التأثيرات في الشر.

العلوم الخفيّة

وإذا كانت الغرائب لا بمجرّد تأثير النفوس:

فإن كانت على سبيل الاستعانة بالفلكيات، فهي «دعوة الكواكب».

وإن كانت على سبيل تمزيج القوى السمائية بالأرضية فهي «الطلسمات».

وإن كانت على سبيل الاستعانة بالخواص السفلية، فهي «علم الخواصّ».

وإن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي «الحيل الهندسية».

وإن كانت على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة فهي «العزائم».

وقد يتركّب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى، كجرّ الأثقال ونقل المياه والآلات الرقّاصة[5] والزمّارة، فإنّ هذه يستعان عليها بمجموع الخواصّ

---

١) بالخاصّية: بالخاصّة، مج ٢) كنت: كتب (؟)، صو
٣) تحقّقتها: تحقّقها (؟)؛ صو
٤) جاء في *درّة التاج* ج ٤ / ١١٣: «تحقيق» (تحقّقها)
٥) الرقّاصة: الرفاصة، صو؛ الرياضة، مج

الطبيعية والرياضية. وغرائب النفوس كثيرة، ولعلّها كلّها ترجع إلى ما قيل.

المعجزات والكرامات

وقد يظهر عن العارفين أحوال خارقة للعادات، عند من لم يقف على أسبابها. وهذه الخوارق إذا اقترن بها التحدّي مع عدم المعارضة، سمّيت «معجزات».

وإذا لم يقترن بها ذلك، سمّيت «كرامات».

فالمعجزات هي[١] كما يفعله الأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ عند تحدّيهم، ودعواهم النبوّة.

والكرامات هي كما يظهر عن أولياء اللّه الأبرار.

لمّية النبوة

والذي يدلّ على أنّ النبي يجب دخوله في الوجود، هو أنّ الإنسان لايحسن معيشته لو انفرد،[٢] بل يفتقر إلى آخر من نوعه، يكون مكفياً به، وذلك الآخر مكفيا بهذا، أو بغيره. حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظماً، فيكون هذا مثلاً ينقل إلى ذاك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتّخذ الإبرة لهذا، ولذلك احتيج إلى الاجتماعات وعقد المدن. فلا بدّ من المشاركة التي لاتتمّ إلّا بمعاملة، لا بدّ لها من سنّة وعدل يوجبها سانّ ومعدل، إذ لو تركوا وآراءهم، لاختلفوا عند[٣] ما يريد كلّ واحد ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه، فلا ينتظم التعاون بينهم.

ولا بدّ للسنّة من ضوابط وقوانين كلّية، تندرج جزئياتها تحتها، فينتفع بها الجميع.

ولا بدّ وأن يكون هذا السّانّ[٤] المقنّن لتلك القوانين إنساناً ليخاطب الناس، ويُلزمهم السنّة.

---

١) هي: هو، صو، مج، تر / ضبط النص قياسي
٢) قارن: الشفاء، الإلهيات / ٤٤١ ٣) عند: + كلّ، مج
٤) السانّ: الشأن (؟)، صو

ولا بدّ من كونه متميّزاً بخصوصية ليست لسائر الناس، حتّى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، لئلّا يقع في وضع السنّة تنازع،[١] فيقع المحذور المذكور.[٢] وإنّما يكون ذلك لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّ السنّة من عند ربه، وتلك[٣] الآيات هي معجزاته: فنها قولية، يكون لها الخواصّ أطوع، ومنها فعلية يكون لها العوامّ[٤] أطوع، وهي لا تتمّ بدون القولية لضرورة الدعوة إلى الخير حينئذٍ.

وجوب الثواب والعقاب

و[٥] وجب أن يعدهم بالثواب على الطاعة، ويتوعدهم بالعقاب على المعصية من عند ربّهم القدير على مجازاتهم، الخبير بما يخفونه ويبدونه.

ولولا الجزاء الأخروي لحملهم استحقارهم اختلال العدل النافع في أمور معاشهم، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه، بحسب الشخص على مخالفة الشرع.

وجوب العبادة المتكرّرة

فمعرفة المُجازي والشارع ضروري، ولا تنحفظ هذه المعرفة بدون الحافظ الذي هو التذكار المقرون بالتكرار.

ولهذا فرضت العبادة المذكّرة[٦] للمعبود، وكرّرت عليهم، ليستحفظ التذكير بالتكرير.

وجوب السنّة والنبي

فواجب في حكم العناية دخول السنّة والنبي في الوجود، إذ لولاهما[٧] لفاتت المصالح المذكورة. ومن المعلوم أن الحاجة إليهما أشدّ من الحاجة إلى إنبات

---

١) تنازع: ينازع ، صو، مج
٢) جاء في درّة *التاج* ج ٤ / ١١٤: «و الّا محذور مذكور واقع شود» (فإلاّ يقع المحذور المذكور)
٣) وتلك: فتلك ، مج
٤) لها العوامّ: العوامّ لها ، تر
٥) و: ــ ، تر
٦) المذكرة: المذكورة ، مج ، تر
٧) لولاهما: لو لانهما ، مج

الشعر على الأشفار[١] والحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين،[٢] وأشياء أخرى لا ضرورة إليها في البقاء،[٣] بل هي نافعة فيه نفعا مّا. ولا يجوز أن تكون العنايه تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أهمّ منها وأنفع. والعقل السليم يحكم بذلك على طريق الحدس.

عدم استنكار غرائب آثار العارفين عند العقلاء

وإذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت مدّة غير معتادة، فلا تستنكر ذلك، فقد يقع مثله في مثل الأمراض الحادّة التي تشتغل فيها[٤] القوىٰ الطبيعية عن تحريك الموادّ المحمودة، بهضم الموادّ الرديئة، فتتحفّظ المحمودة ويقلّ تحلّلها.

والعارف إذا توجّهت نفسه إلى العالم القدسي استتبعت القوىٰ الجسمانية، فوقفت الأفعال النباتية، فلم يقع من التحلّل إلّا دون ما يقع في حال المرض، إذ في المرض حرارة غريبة محلّلة ومضادّ مسقط للقوّة وعدم السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوىٰ البدنية أفاعيلها[٥] عند مشايعتها للنفس.

وكذلك إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوّته ما يخرج عن وسع مثله: فإنّ الغضب والانتشاء المعتدل والفرح المطرب يزيد في القوّة زيادة كثيرة، والحزن والخوف ينقصها نقصانا كثيراً. فلا عجب لو ارتاح العارف أرتياحاً، يولي قوّته سلاطة أو غشيته عزّة تشعل قواه حميّة، ويكون ذلك[٦] أعظم[٧] ممّا يكون عند طرب أو غضب لغير ذلك.

درجات حركات العارفين

[٨]وأوّل درجات حركات العارفين هي الإرادة، وهي أوّل حركة النفس إلى الاستكمال[٩] بالفضائل، وقبلها التوبة، وليست بحركة، [بل][١٠] إنّما هي عبارة عن

---

١) الأشفار: الأسفار، صو، مج
٢) قارن: *الشفاء*، الإلهيات / ٤٤١-٤٤٢
٣) البقاء: التقابل، صو
٤) فيها: بها، تر
٥) أفاعيلها: أفعاليها، مج
٦) ذلك: ــ، صو
٧) أعظم: ــ، صو، تر
٨) قارن: درّة *التاج* ج ٤ / ١١٦
٩) الاستكمال: الاستعمال (؟)، مج
١٠) الإضافة من درّة *التاج* ج ١١٦/٤

تألّم النفس على ما ارتكبت من الرذائل مع جزم القصد إلى تركها، وتدارك الفائت بحسب الطاقة.

ثمّ يحتاج في نيل الكمال الحقيقي إلى الرياضة وهي منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ، وإجبارها على التوجّه نحوه، ليصير الانقطاع عمّا دونه والإقبال عليه ملكة لها. وذلك إنّما يتمّ بإزالة الموانع الخارجية ـ بتنحية ما دون حقّ عن مستنّ[١] الإيثار ـ والداخلية بصرف قوىٰ التخيّل والتوهّم[٢] إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي، وبتهيئة السرّ لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعة.

وإذا بلغت الإرادة والرياضة بالعارف حدّاً ما، ربّما عنت له خلسات من اطّلاع نور الحقّ عليه لذيذة، كأنّها بروق تومض إليه، ثمّ تخمد عنه.

وقد تكثّر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الأرتياض، وربّما غشيته في غير حال الرياضة. وربّما صار المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً[٣] بيّناً. ولعلّه يتدرّج إلى أن يكون له ذلك متى شاء، وربّما انتهى به ذلك إلى أن يغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، لا من حيث هي بزينتها، وهذه آخر درجات السلوك إلى الحقّ. ومايليها هو درجات السلوك فيه.

وهناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبله، وهي ممّا لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها[٤] العبارة، ومن أحبّ أن يعرفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة لها، دون المشافهة بها.

والمراد بالمشاهدة ههنا، هو الإدراك بلا منازعة من قوّة أخرى، بخلاف اليقين. ومن طلّاب هذه الطريقة، من يكون مائلاً إلى الجناب الأعلى بأصل فطرته، من غير تعلّم علم. ومنهم من يميل إليه بما اكتسبه من العلوم الحقيقية،

---

١) مستنّ: يسنن (؟)، مج ؛ مسنن، تر
٢) التوهّم: الوهم، مج
٣) شهاباً: شهباً، مج
٤) لا تشرحها: لاشرحها، تر

أو من مجرّد السماع والتقليد.

وإذا لم يكن المريد عالماً،[١] فلا بدّ له من شيخ محقّق محقّ سالك، ليرشده إلى سواء السبيل.

ويحتاج أن لا يتّفق له من الخلطاء[٢] والأحوال البدنية والنفسانية، إلّا ما ينفّره عن العالم الأدنى، ويرغّبه في العالم الأعلى.

ضروريات السلوك

ومن ضرورياته ترك الفضول، وإصلاح الضروريات. ومن الفضول العلوم التي لا يستعان بها على التقرّب[٣] إلى الله تعالى.

ومن الضروريات الغذاء، فيجب إصلاحه بأن يكون قليل الكمّية، لئلّا يقع الاشتغال بهضمه عن التوجّه إلى المطلوب كثير الكيفية، ليستدرك بذلك خلل قلّته.

ومنها المبصرات. أمّا الألوان فالمشرقة منها تمدّ الروح، وتفرّح القلب، وتبسط النفس، لما أنّ النور محبوب الروح ومعشوقه، والظلمة بالضدّ. ولايجوز له النظر إلى النقوش الدقيقة المختلفة، لئلّا تشتغل النفس بتأمّلها. ولا إلى الدور والقصور والولدان والغلمان، فإنّ النظر إلى ذلك ممّا يثير الشهوة، ويقطع المريد عن مطلوبه. بل يجب أن ينظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والمفاوز، فإنّ الاعتبار بهذه ممّا يميل النفس[٤] إلى ذلك الجناب.[٥]

ومنها المسموعات، وللألحان[٦] المقترنة بكلام مشعر بغرض الطالب[٧] مدخلٌ عظيم في الغرض.

وليجتهد المريد من[٨] تقليل الكلام واستماعه. وأن يكون مسكنه في قلل

---

١) وهذا يخالف ما ادعي عليه أصحاب التصوّف والطريقة، لأنّهم يقولون إنّ الشيخ واجب لكلّ شخص وإن كان عالماً

٢) الخلطاء: الخطأ، تر

٣) التقرّب: التقريب، مج

٤) يميل: + النفس، مج

٥) الجناب: الجانب، مج

٦) للألحان: الألحان، مج

٧) الطالب: + له، مج

٨) هكذا في النسخ

الجبال، والمواضع الخالية. فإنّ ذلك يخلّصـ[ـه] من كثير من القواطع.

ومنها المشـمومات. والروائـح الطـيبة تمـدّ الأعـضاء الرئـيسية، فـيجب تعاهدها[١] مع مراعاة حال الأهوية. فإنها من أقوى الأمور الضرورية.

ومنها الملبوسات. ويجب أن يقتصر من الملبوس على ما يـدفع بـه ضرر البرد والحر، لا غير.

وأن يطرح الجماع إن أمكن، وإلّا فليقلّل. وليستعن على ذلك بالصوم، وقلّة الأكل.

واشتغال المـريدين بالذكر الدائم، وتـرك الإحسـاس والحـركات، وقـطع الخواطر التي تجرّ إلى هذا العالم هو من أقوى المعينات على حصول الغرض المقصود.

وإذا لم يعاضد[ه] التوفيق من اللّه تعالى، لم ينجع شيء من ذلك؛ على أنّه لا منع من ذلك الجـناب ولا حـجاب، وإنّما الاحـتجاب[٢] مـتخصّص بجـانبنا، والنفحات الإلهية دائمة مستمرّة وكلّ من وفّق للتوصّل إليها وصـل. ومـن لم يكن اللّه[٣] له نوراً فما له من نور.[٤]

---

١) تعاهدها: يعاهدها، صو ٢) الاحتجاب: الحجاب، مج

٣) درّة التاج ج ٤ / ١١٨: «و من لم يجعل اللّه»

٤) اقتباس من كريمة النور / ٤٠: «و مَن لمْ يَجْعَلِ اللّهُ له نوراً فَمَالَهُ مِن نورٍ».

الفصل السادس

في أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن[1]

إنّ النفس لا تفسد بفساد البدن

ليس تعلّق النفس بالبدن تعلّقاً يقتضي فسادها بفساده، لأنّ ذلك التعلّق:

إمّا أن يكون تعلّق المتأخّر عنه[2] في الوجود؛

أو المكافئ له في الوجود؛

أو المتقدّم[3] له في الوجود.

وأعني بالتقدّم والتأخّر ههنا ما هو بالذات، لا بالزمان.

والأوّل: محال: وإلّا لكان البدن علّة النفس،[4] وليس هو علّة فاعلية لها، لما سنبيّن. ولا علّة قابلية؛ لما بيّن أنّها غير منطبعة فيه[5]، ولا علّة صورية ولا غائية، فإنّ الأولى أن يكون الأمر بالعكس. وذلك ظاهر. ولا شرطاً وسنبيّن بطلانه، فبطلت أقسام العلّية.

والثاني: ـ وهو أن يتعلّق بالبدن تعلّق مكافٍ[6] له في الوجود ـ محال أيضاً: فإنّ التعلّق على الوجه المذكور:

إن كان أمراً ذاتياً لا عارضاً، فكلّ واحد منها مضاف الذات إلى صاحبه، فليسا[7] بجوهرين،[8] لكنّهما جوهران، هذا خلف.

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً، فمتى فسد أحدهما بطل العارض الآخر

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ١١٩

٢) عنه: منه، مج

٣) المتقدّم: المقدّم، صو؛ التقدّم، تر

٤) النفس: للنفس، مج

٥) فيه: ـ، صو، مج

٦) مكافٍ: مكافي، صو؛ مكان (؟)، مج

٧) فليسا: فليستا، صو

٨) بجوهرين: لجوهرين، تر

من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده.

ثمّ الإضافة أضعف الأعراض، فإنّه ينتقل ما على يمينك إلى يسارك وتتبدّل[1] إضافتك إليه دون تغيّر[2] في ذاتك، وكيف يكون أضعف الأعراض مقوّماً لوجود الجوهر؟ هذا ممّا[3] لا يقبله العقل السليم.

والثالث: ـ وهو أن يكون تعلّق النفس بالبدن تعلّق المتقدّم في الوجود ـ هو غير موجب أن يعدم بعدمه؛ إذ لا يعدم المتقدّم[4] بالذات عند فرض عدم المتأخّر، بل يجب أن يعرض السبب المعدم[5] في جوهر النفس، فيفسد معه البدن، وأن لا يفسد البدن بسبب يخصّه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج أو التركيب. فيتبيّن أن خراب البدن لا يعدم النفس.

إنّ النفس لا تفسد بأمر آخر

فلو جاز عدمها لكان بسبب آخر؛ لكنّك قد علمت أنّها بسيطة وقائمة بذاتها، وكلّ ما هو[6] كذا فلا يكون بعد وجوده بالفعل قابلاً للعدم مع وجود علّته الفاعلية. فإنّ كلّ ما هو بالفعل وقابل للعدم، فقوّة وجوده وعدمه في غيره. فإنّ الشيء من حيث هو[7] بالفعل لا تكون نفسه[8] بالقوّة لنفسه وإن كان يجوز أن يكون بالقوّة لحصول[9] أمر آخر، لا أنّ فيه قوّة وجود[10] نفسه وعدمها.

إنّ النفس لا تفسد بفساد البدن بطريق آخر

وإذا تأمّلت علمت أنّ البدن ليس بحامل لقوّة وجود النفس وعدمها، بل إنّما فيه قوّة تعلّقها به وعدم تعلّقها به. فإنّ معنى كون الشيء محلّاً لإمكان وجود شيء آخر هو تهيّؤه لوجوده فيه، حتّى يكون حال وجوده مقترناً به. وكذلك في إمكان فساد شيء؛ ولهذا يمتنع أن يكون الشيء محلّاً لفساد نفسه،

---

١) تتبدّل: ينتقل، مج
٢) تغيّر: بغير، صو، تر
٣) ممّا: ـ، صو، تر
٤) المتقدّم: المقدّم، صو، تر
٥) المعدم: المقدّم، مج
٦) كلّ ما هو: كلّما يكون، مج
٧) هو: ـ، تر
٨) نفسه: + هو، تر
٩) لحصول: بحصول، مج
١٠) وجود: وجوده، صو

بل البدن إنّما كان مع هيئة مخصوصة محلّاً لإمكان وتهيّؤ لحدوث صورة تقاربه وتجعله نوعاً محصّلاً. والنفس هي المبدأ القريب لتلك[١] الصورة. ولا يصحّ وجود الشيء دون وجود مبدئه. ويزول ذلك الاستعداد والتهيّؤ بحدوث تلك الصورة لزوال ما كان البدن معه محلّاً لإمكان ذلك، وهو الهيئة المخصوصة. وبقي بعد ذلك محلّاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له، وزوال الارتباط الذي حصل للنفس به.

فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس من حيث هي جوهر مجرّد، بل من حيث هي مبدأ صورة منوّعة.[٢]

إنّ النفس لا تفسد بفساد أجزائها لأنّها بسيطة

فالنفس إذ هي بسيطة فليست بمركّبة من قوّة قابلة للفساد، مقارنة لقوّة النبات؛[٣] فإنّهما لا يجتمعان في الذات إلّا لأمرين مختلفين فيها.

والمراد بالقوّة هو الاستعداد التامّ، لا الإمكان اللازم للماهيات؛ فإنّ ذلك لا يقتضي التركيب لكونه ليس أمراً وجودياً، كما عرفت.

ولو اقتضى ذلك، لكان كلّ بسيط من الممكنات مركّباً؛ و[٤] إذ لا قابل[٥] لها، فقوّة بطلانها لا تكون في غيرها. فإذن قوّة بطلانها لو كانت ممّا تبطل لكان إمّا في ذاتها، أو في شيء أخر لاستحالة قيامه بذاته. وإذ ليس هو في أحد الأمرين، فليست بباطلة ألبتّة.

وكلّ ما[٦] يقبل الفساد ولا حامل له، ففيه شيء يقبل الفساد، ويجري منه مجرى مادّة الجسم له، وشي يفسد بالفعل، ويجري مجرى صورة الجسم له. فالنفس لو قبلت الفساد، لكانت بهذه المثابة؛ لكنّها مجرّدة، فتكون مادّتها أيضاً

---

١) لتلك: تلك، تر
٢) جاء في درّة التاج ج ٤ / ١٢١: «صورتي نوعى» (صورة نوعية)
٣) النبات: اثبات، صو (الكلمة مشوّشة جدّاً في الضبط)
٤) درّة التاج: ـ و / «چه آن را قابلى نيست» / وهامش درّة التاج يوافق نصّنا هذا
٥) قابل: + هيئة، تر
٦) كلّ ما: كلّما، مج

مجرّدة؛ فلو قبلت الفساد لعاد الكلام فيها. وتلك المادّة تكون هي العاقلة المدركة لا محالة؛ إذ هي التي وجودها لذاتها، دون الصورة. أو ما هو كالصورة. فيكون ما هو كالمادّة للنفس هو النفس: هذا خلف. وبتقدير أن لا يكون خلفاً، فالمطلوب ـ وهو بقاء النفس ـ حاصل أيضاً.

وكلّ مركّب لا يكون حالاً في شيء فلا بدّ وأن يكون بعض بسائطه غير حالّ[1] إن لم يكن كلّ واحد منها كذلك. وحينئذٍ يكون ذلك الجزء[2] لكونه مجرّداً وقائماً بذاته، هو النفس، ولا مدخل للجزء الأخر في ذلك.

إنّ النفس لا تفسد بانعدام علّتها الفاعلية لأنّها لا تزول

وهذا كلّه إنّما يدلّ على امتناع عدم النفس. إذ[3] لو كانت علّتها الفاعلية المعطية لها الوجود لا تنعدم. أمّا لو جاز عدمها فلا يتصوّر بقاء النفس على تقدير وقوعه. فإنّ الوجود والبقاء لا يستفادان في ممكنات الوجود إلّا من العلل التي تستند إليها. فالنفس لا يتصوّر عدمها عن الخارج إلّا بارتفاع علّتها[4] الفاعلية عنه. وإذ هي بسيطة وقائمة بنفسها فعلّتها الفاعلية ـ كما علمت ـ لا بدّ وأن تكون كذلك، فيمتنع عدمها إلّا بعدم علّتها التي هي كذلك. وهكذا حتّى ينتهي الأمر إلى واجب الوجود ـ وهو ممتنع العدم ـ فالنفس ممتنعة العدم، فهي أبدية الوجود؛ وهو المطلوب.

أبدية النفس

ومن البراهين على أبدية النفس: أنّه لو بطلت لافتقر بطلانها إلى سبب هو غيرها. إذ الشيء لو اقتضى عدم نفسه لما وجد أصلاً؛ بل كان ممتنعاً.

وذلك الغير يمتنع أن يقارن وجوده وجود النفس، وإلّا لم يكن علّة تامّة لعدمها؛[5] فإنّ العلّة التامّة لا ينفكّ عنها المعلول. وكلّ ما[6] هذا شأنه فلارتفاعه

---

١) حال: حاله، صو، تر
٢) يكون ذلك الجزء: ـ، تر
٣) إذ: ان، صو، مج / يمكن أن يقرأ ما في تر: لو
٤) علّتها: عليها، صو
٥) لعدمها: احد (؟)، مج
٦) كلّ ما: كلما، مج

مدخل في وجودها، فهو ضدّها إن كان أمراً موجوداً، وشرطها إن كان معدوماً[١]. لكنّ النفس لا محلّ لها ليعدمها ضدّ بممانعتها[٢] عليه ومزاحمتها فيه.

وإذا كانت العلّة المعطية لوجودها باقية ـ كما علمت ـ ولا محلّ لها ليزاحمها شيء عليه، وجب بقاؤها ببقاء ما هي مستفيدة الوجود منه. ولا يمنع من بقائها به وجود شيء آخر ألبتّة؛ وهو ظاهر من أصول سبق تقريرها.

والشرط الذي فرض أنّ عدمه مُعدم لها:

إن كان مبايناً لها، فظاهر أنّ مع بقاء العلّة التي تقتضي إفاضة الوجود لذاتها، لا تأثير لعدم ذلك المباين[٣] في ارتفاع ذلك الوجود الفائض منها.

وإن لم يكن مبايناً للنفس، فيجب أن يكون كمالاً لها؛ إذ أولى الأعراض بأن يكون عدمه[٤] مُعدماً لها، هو الأعراض التي هي كمالات لها.

ولو كان عدم هذه مُعدماً لها، لكانت النفس العديمة الكمال لا تبقى مع البدن، ولكانت الأعراض المضادّة لكمالها جديرة بأن تبطلها، كالانفعالات عن البدن والجهل المركّب.

فكأنّ كلّ نفس شريرة لا تثبت في حال تعلّقها بالبدن ولا في حال عدم تعلّقها به، فإنّه لا تأثير للعلاقة الإضافية لها مع البدن في ذلك، لما مرّ.

ونحن نجد النفس التي قد تبيّن[٥] أنّ ماهيتها ليست شيئاً مغايراً لإدراكها ذاتها، لا تتغيّر ولا تنتقص في إدراكها ذاتها، بتغيّر أعراضها واختلافها بكونها كمالاً لها[٦] أو نقصاً،[٧] فهي إذن لا تعدم ألبتّة.

إنّ إدراك النفس بعد مفارقة البدن أتمّ وأفضل

وأنت تعلم أنّ النفس إذا فارقت البدن ولم تتعلّق ببدن آخر، فإنّه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن، فيخلص لها اشتغالها بذاتها، فتشاهد ذاتها مشاهدة

١) معدوماً: ـ، تر
٢) بممانعتها: بمانعتها، صو
٣) المباين: + وذلك المباين، صو، تر
٤) عدمه: عدم، صو
٥) تبيّن: بيّن، صو
٦) كمالاً لها: كمالاتها، مج
٧) نقصاً: نقصانا، مج

تامّة. وقد عرفت معنى هذه المشاهدة.

ولا شكّ أنّ الشعور بالوجود سعادة. وإذا فارقنا البدن، كان شعورنا بذواتنا أتمّ؛ لأنّا[١] لا نشعر بذواتنا مع العلاقة البدنية، إلّا مخلوطاً بالشعور بالبدن. ولذلك تكون معقولاتنا أتمّ تجرّداً؛ وذلك لأنّا لا نعقل شيئاً ونحن بدنيّون إلّا ويقترن به خيال، أو ما يشبه الخيال.

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن، وزال هذا الشوب، صارت المعقولات العقليّة والشعور بالذات مشاهدة، فكان التذاذ النفس بحياتها أتمّ وأفضل.

وللنفس باعتبار كلّ قوّة نفسانية لذّة وخير وأذىً وشرّ يختصّ بتلك القوّة. فلذّة الشهوة الكيفية الملائمة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكّر[٢] الأمور الماضية. وأذىٰ كلّ واحد منها ما يضادّه.

وكلّ ما[٣] كماله أفضل وأتمّ وأدوم وأكثر وأوصل إليه، فاللذة له أبلغ؛ وكذا[٤] الذي هو في نفسه أكمل فعلاً، وأفضل وأشدّ إدراكاً.[٥]

الكمال العقلي للنفس الناطقة

والكمال الخاصّ بالنفس الناطقة من جهة القوّة العقليّة، أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صور الكلّ، والنظام المعقول فيه، والخير الفائض إليه؛ فيكون حينئذٍ موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحسن والخير المطلقين.

وهذا أتمّ وأفضل من كمالات القوىٰ الأخرى، بل هو في مرتبة يقبح[٦] معها أن يقال: إنّه أفضل وأتمّ، إذ لا نسبة له إليه فضيلة وتماماً وكثرة، وسائر ما يتمّ به إلذاذ المدركات، ممّا ذكر.

---

١) لأنّا: انا، مج
٢) تذكر: بذكر، صو
٣) كلّ ما: كلّما، مج
٤) وكذا: فكذا (؟)، صو
٥) جاء في درّة التاج ج ٤ / ١٢٤: «فعل او اكمل وافضل باشد وادراك او اشدّ» (أكمل وأفضل فعلاً واشدّ إدراكاً)
٦) يقبح: يفتح، صو

ثمّ كيف يقاس دوام الأبدي بدوام الفاسد المتغيّر. وكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح، إلى ما هو متغلغل في كنه المدرك. وكيف يقاس كمال الإدراك إلى الإدراك، والمدرك إلى المدرك.

فإنّ العقل أكثر عدد مدرَكات من الحسّ، وأشدّ تقصّياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد، وخوضاً في باطنه وظاهره. وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق إلى ذلك الكمال اشتياقاً يناسب مبلغه؛ فإنّ اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات فلا تجد منها ذوقاً، فلم يحصل لها إليها شوق، كالعنّين الذي لا يشتاق إلى الجماع، والأصمّ الذي لا يشتاق إلى سماع الألحان.

واستمرار وجود ما هو أضداد كمالات النفس وكونها مشتغلة بغيرها يمنعها عن إدراك ما ينافيها من حيث هو منافٍ لها؛ فلا تتألّم بحصوله لها، كالممرور الذي ربّما لم يحسّ بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه. والذي هو كريم النفس إذا تأمّل عويصاً يهمّه، وعرض عليه شهوة، وخيّر بين الطرفين، استخفّ بالشهوة.

والأنفس العامّية أيضاً قد تؤثر الغرامات والآلام الفادحة،[١] بسبب افتضاح أو شوق إلى أمر عقلي. وإذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منّا تنبّهت فيه لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصله. وهي بطبعها نازعة[٢] إليه، إلّا أن اشتغالها بالبدن أنساها إيّاه، كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو، ويميل إلى المكروهات بالحقيقة، تألّمت بفقدة تألّماً كبيراً، وكان مثلها مثل الخدر الذي[٣] لم يحسّ[٤] بمؤلمه، فلمّا زال عائقه أحسّ به.

---

١) الفادحة: القادحة، صمو / الفادحة: الصعبة، المثقلة

٢) درّة التاج ج ٤/١٢٥: «نفس به طبع آرزومند است به آن» (و هى بطبعها شائقة إليها / مائلة اليها)

٣) الذى: القوى، صمو، تر

٤) لم يحس: لم يحسن (؟)، مج

وإذا كانت القوّة العقليّة بلغت من النفس حدّاً من الكمال يمكنها به عند مفارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذي لها أن تبلغه وتصل إليه، وجدت لنيل ما كانت أدركته وتنبّهت له، لذة عظيمة، هي أجلّ من كلّ لذة وأشرف. وهذه هي السعادة الحقيقية.

وأمّا النفوس الساذجة التي لم تكتسب الشوق إلى هذا الكمال، ولم تكتسب أيضاً هيئات رديئة من البدن، لم يحصل لها التألّم لفقد الكمال،[١] لعدم تنبّهها له. وإن كانت مكتسبة للهيئات[٢] البدنية الرديئة، فربّما اشتاقت إلى مقتضي تلك الهيئات، فتعذّبت عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضياته، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت، وخلق التعلّق بالبدن قد بقي.

والتعذّب الذي يكون بسبب هذه الهيئات لا يبقى دائماً لزوال هذه الهيئات بعد الموت شيئاً فشيئاً، لانقطاع أسبابها التي حصلت منها كذلك، ومنافاة الذات لها. وهذه تختلف في شدّة الرداءة وضعفها،[٣] وفي[٤] سرعة الزوال وبطئه. ويختلف ما يكون منها من التعذّب بحسب الاختلافين.

ويجب أن تعلم أنّ السعادة الحقيقية لا تتمّ إلّا بإصلاح القوّة العملية من النفس بأن تستعمل المتوسّط بين الخُلقين الضدّين، فيحصل للنفس الهيئة الاستعلائية على البدن، فلا تنفعل عن قواه؛ لأنّا لا نفعل أفعال التوسّط، دون أن تحصل ملكة التوسّط ـ التي هي تبرئة النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وتبقيتها على جبلّتها ـ فإنّ[٥] التوسّط غير مضادّ لجوهر النفس، ولا مائل به إلى جهة البدن، بل عن جهته، لأنّه يسلب عنه الطرفين دائماً. والوساطة المذكورة هي العدالة، وقد عرفت أنّها عفة وشجاعة وحكمة، وأن هذه هي أصول

---

١) ولم تكتسب أيضاً... الكمال: ـ، مج
٢) للهيئات: الهيئات، صو، مج
٣) وضعفها: ـ، تر
٤) في: + ضعفها، تر
٥) قارن: *الكلمات الوجيزة* / ١٧٤ مع اختلاف يسير من هنا إلى «مقابلات هذه الخمس رذائل».

الفضائل الخلقية. ومجموعها العدالة. فالعفة منسوبة إلى القوّة الشهوانية، والشجاعة إلى القوّة الغضبية، والحكمة إلى القوّة العقليّة.

وأعني بـ «الحكمة» ههنا الملكة التي تصدر عنها الأفعال المتوسّطة بين الجربزة والغباوة. أعني ملكة توسّط استعمال القوّة العملية،[١] فيما يدبّر به الحياة، وما لا يدبّر. كما أنّ الشجاعة ملكة التوسّط بين التهوّر والجبن. والعفة ملكة التوسّط بين الخمود والفجور. وهذه الأطراف كلّها رذائل، يجب أجتنابها.

وبالجملة[٢] فكمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولى على القوى البدنية، ولا تستولي هي عليها، وأن تكون شهوة الإنسان وغضبه وفكره في تدبير الحياة وغيرها على الاعتدال، وعلى ما يقتضيه الرأي الصحيح.

تفاريع الفضائل الخلقية

ومن تفاريع الحكمة بهذا المعنى: الفطنة والبيان وإصابة الرأي والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع.

فهذه إحدى عشر فضيلة تختصّ بالحكمة؛ ومقابل كلّ واحد منها هو رذيلة.

ومن تفاريع الشهوانية: القناعة والسخاء. وهما فضيلتان؛ تكتنف واحدة منهما رذيلتان.

ومن تفاريع الغضبية: الصبر والحلم وسعة الصدر وكتمان السر والأمانة؛ ومقابلات هذه الخمس رذائل.[٣]

في كمال النفس النطقية

وقد بان من مجموع ما ذكر أنّ كمال النفس النطقية أن تبقى مجرّدة عن المادّة، من جميع الوجوه، منتقشة بهيئة الوجود. ولا يتمّ التجرّد بالكلّية، إلّا عند ترك

---

١) *درّة التاج* ج ٤ / ١٢٧: ـ العملية
٢) *درّة التاج*: على الجملة
٣) قارن: *كلمة التصوّف* / ١٣١

البدن، والانقطاع عنه انقطاعا كلّياً.

وعلاقة البدن هي التي[١] تغفل[٢] النفس عن الشوق الذي يخصّها، وعن طلب الكمال الذي لها، وعن الشعور بلذّة الكمال إن حصل لها، أو الشعور بألم القصور عنه. وليس ذلك لأنّ النفس منطبعة في البدن، أو منغمسة فيه. ولكن للعلاقة بينهما ـ وهي الشوق الجبلي إلى تدبيره ـ والاشتغال بآثاره، وما يورده عليها من عوارضه، وبما يتقرّر فيها من ملكات، هو مبدؤها. فإذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب التعلّق به، كانت قريبة الشبه من حالها وهي متعلّقة به.

ثمّ إنّ[٣] الهيئة البدنية مضادّة لجوهر النفس، موذية له. وإنّما كان يلهيها عن ذلك البدن، وتمام انغماسها فيه. فإذا فارقت النفس البدن أحسّت بتلك المضادّة، وتأذّت بها. وتلك الهيئة تبطل قليلاً قليلاً، مع ترك الأفعال المبقية لها بتكرّرها، تزكو النفس، وتبلغ السعادة التي تخصّها.

وهذا كلّه على تقدير أن تتجرّد النفس عن التعلّق بالجسم مطلقاً. أمّا إذا تعلّقت بعد الموت بشيء من الأجسام، فذلك غير مانع من أن تحصل لها لذّات وآلام عقلية، مع اللذات والآلام الحسية الحاصلة، بسبب التعلّق بالجسم.

أقسام تعلّق النفس بالبدن بعد الموت

وهذا التعلّق فيمكن وقوعه على وجوه:

منها: ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل لنا إلى إثباته، إلّا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوّة؛[٤] وذلك هو الذي للبدن عند البعث، وهو المعاد البدني. وخيرات البدن وشروره معلومة، ولا يعتدّ بها في جنب الخيرات والشرور العقليّة.

ومنها: أن تتعلّق النفس بعد مفارقة البدن[٥] ببعض الأجسام السمائية، أو ما

---

١) التي: البدن، صمو، تر ٢) تغفل: تعقل، مج
٣) قارن لهذه الفقرة: *الشفاء*، الإلهيات / ٤٣١ بنفس العبارة
٤) قارن: *الشفاء*، الإلهيات / ٤٢٣ ٥) البدن: للبدن، مج

يجري مجراها. وتكون تلك الأجسام آلة لتخيّلات النفس، فتشاهد بها الخيرات والآلام الحسية. فإنّ الصور الخيالية لا تضعف عن الحسية، بل ربّما تزداد عليها تأثيراً وصفاءً كما يشاهد في المنام، فربّما كان المحكوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس. ولعلّ ذلك آخر الأمر يقضي بهم إلى التجرّد بالكلّية، والاستعداد للوصول إلى غاية الكمالات النفسية.

ولا يستبعد أن يكون لكثير من النفوس جرم واحد، يشاهد كلّ منها فيه الصور، وليس لها تحريك ذلك الجرم، ليتمانع باختلاف أرادات.

ولا يبعد أن يكون للأشقياء جرم أخر، أو أجرام أخرى كذلك، يتخيّلون بها صور الموذيات، التي توعّدوا بها وغيرها. وحكمنا بذلك إنّما هو من طريق الاحتمال والتجويز، لا من طريق القطع واليقين.

ومنها: «التناسخ» في أبدان من جنس ما كانت فيه: إمّا بدن إنساني أو حيواني أو نباتي أو معدني. ومتى كان تكوّن الأشخاص البدنية التي تصلح لتعلّق النفس بها أزلياً، وكانت النفس الإنسانية قديمة، كان هذا[1] واجباً، لاستحالة وجود ما لا نهاية له من النفوس، لوجوب تناهي العلل، وتناهي الحيثيات التي باعتبارها يتكثّر وجود المعلولات.

وإذا تناهت ولم يتناه تكوّن الأشخاص، فلا بدّ من تكرّر حصول الأنفس في الأبدان؛ ومتى كان واحد من الأمرين غير حاصل في نفس الأمر، لم يجب ذلك، اللّهمّ إلّا من جهة أو جهات لم نعلمها إلى الآن.

ونفس الإنسان من حيث وحدتها وبساطتها يجب أن لا تكون حادثة، لما عرفت في مباحث العلل ومعلولاتها؛ بل إنّما تكون حادثة من حيث تعتبر فيها إثنينية ما، كانضياف إضافة أو غيرها إليها. فإنّ العلّة القديمة إذا اقتضت لذاتها صدور أمر عنها، فلا تنفكّ ألبتّة عن تعلّق ذلك الأمر بها. ولا يتوقّف ذلك

---

١) أي التناسخ

التعلّق بها على شرط فلا ينعدم تعلّق المعلول بعلّته الفاعلية أصلاً ـ وإن جاز انعدام تعلّقه بعلّته القابلية إن كان له قابل ـ كما في الأعراض، وقد سبق تقرير ذلك ويحتاج إلى فضل تأمّل وذهن ثاقب.

ومن هذا يظهر أيضاً أنّ النفس لا يعدم جوهرها الوحداني، فإنّه لو عدم لكان سبب عدمه:

إمّا وجود أمر؛

أو عدم أمر.

فإن كان وجود أمر، فلا بدّ وأن يتبعه عدم علّتها التي يجب[١] قدمها؛ لاستحالة صدور القديم عن الحادث. ويعود الكلام في عدمها كذلك إلى أن يلزم عدم الواجب، كما سنعلم، وهو محال.

وإن كان عدم أمر، فذلك الأمر المعدوم إمّا قديم، ويعود المحال؛ وإمّا حادث، وحينئذٍ يلزم من عدمه السابق عليه عدم النفس قبل وجودها، كما ألزم من عدمه المتأخّر عن وجوده عدم النفس بعد وجودها.

فتكون النفس من حيث وحدتها وبساطتها حادثة لسبق عدمها على وجودها، وفرضت غير حادثة من هذه الحيثية؛ هذا خلف.

---

١) يجب: ـ، مج

الفصل السابع[1]

في إثبات النفوس السمائية وكيفية تصوّراتها وتحريكاتها[2]

قد عرفت[3] وجود الحركات الدورية للأجرام السمائية، وعرفت اختلاف الأفلاك والكواكب في جهات تلك الحركات، وفي سرعتها وبطئها، وفي أنّ بعضها بالذات وبعضها بالعرض، وأنّ ما بالعرض لا بدّ وأن يكون تابعاً لما بالذات.

إنّ حركة الفلك إرادية، ولها محرّك مريد أيضاً

وقد عرفت أيضاً: أنّ الحركة التي بالذات: إمّا قسرية أو طبيعية أو أرادية. فالحركات المستديرة للسمائيات، لا تخرج عن أحد هذه، والأوّلان باطلان. فتعيّن الثالث، وهو كونها إرادية.

أمّا بطلان كونها قسرية، فلأنّ حركات الأفلاك لو كانت قسرية، لكانت على موافقة حركة القاسر، فإنّ التحريك القسري لا يكون إلّا بالاستصحاب، فكان يجب أن لا يختلف في الأقطاب، وقد علمت أنّ[4] اختلافها فيها. ثمّ أعلى ما يتحرّك من الأفلاك ليس فوقه ما يحرّكه، وما تحته إن دافعه أو[5] زاحمه ليكون قاسراً له، فتلك المزاحمة والمدافعة حركة أيضاً؛ فإن كانت قسرية فلا بدّ وأن تنتهي إلى إرادة أو طبيعة تصدر عنها بعض الحركات السمائية. إذ نعلم

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٤ / ١٣١

٢) *درّة التاج*: «تحرّكات ايشان» (تحركاتها) / وهامشها يوافق نصّنا هذا

٣) عرفت: + ان، مج ٤) أنّ: ــ، تر

٥) أو: لو، مج

قطعاً أنّ العالم العنصري غير قاسر في الحركة للعالم السماني.

فالسماويات إن كان فيها ما حركته قسرية فليس كلّها كذلك. فنجعل كلامنا فيما ليس بقسري الحركة.

وأمّا بطلان كونها طبيعية، فلما علمت في مباحث الحركة أنّ الحركة الوضعية إذا لم تكن عن قسر فيمتنع أن تكون عن طبيعة، بل يتعيّن كونها عن إرادة.

فقد وجب إذن أن تكون الحركة الفلكية إرادية، فلها محرّك مريد. وكلّ محرّك مريد فإنّه يسبق تحريكه شوق، وكلّ شوق فإنّه يسبقه تصوّر، فهذه الحركة يسبقها تصوّر؛ فللسمائيات حياة و[١] إدراك.

إنّ النفس توجب تحرّك الفلك

فمحرّكاتها إمّا عقول أو نفوس؛ لكنّ العقول لا تحرّك الجسم مباشرة، لكون ذلك ينافي كونها عقولاً. فإنّا نعني بالعقل الذات المجرّدة عن المادّة وعلائقها وتدابيراتها، فهي إذاً نفوس.

وتصوّراتها يجب أن تكون جزئية وكلّية معاً، لأنّها لو لم[٢] يكن لها من التصوّرات إلّا التصوّر الكلّي فقط، لامتنع تحريكها للجسم السماني، لأنّ التصوّر الكلّي لا يصدر عنه حركة جزئية، وإلّا لافتقرت إلى سبب مخصّص تقترن به، ولا يكون هو وحده موجب تلك الحركة المعيّنة.

ألا ترى أنّا إذا حكمنا بأنّ البلد الفلاني ينبغي أن يقصد، لا يكفي فيه مجرّد حكمنا بأنّه ينبغي قصد بلد مطلقاً؛ بل لا بدّ معه من الشعور بالبلد المخصوص. والحركات الفلكية جزئية، فإذن تصدر عن تصوّر متجدّد جزئي[٣] ليخرج بها المتصوّر من القوّة إلى الفعل في أمرٍ ما هو غير الحركة؛ فإنّ الحركة لا تطلب لذاتها، بل إنّما تطلب لغيرها، كما سبق.

---

١) و: ــ، مج   ٢) لم: لو، صو
٣) جزئي: جزئتي(؟)، صو

الغرض في حركة الفلك وأنّها ليس لأمر شخصي

وليس غرضها من الحركة أمراً شخصياً تقف عنده؛ لأنّها لو وجدت أو قنطت لوقفت[1] على التقديرين فما دامت حركاتها ـ وسنبرهن على دوام حركاتها ـ فلها إرادة كلّية، وتصوّر كلّي أيضاً.

إنّ لكلّ فلك إرادة كلّية ثابتة عقلية

ثمّ الحركة المتقدّمة ليست علّة مطلقة لحركة متأخرة؛ بل كلّ فلك له إرادة كلّية ثابتة لحركة كلّية، تلك الإرادة الكلّية مع الوصول إلى نقطة توجب إرادة جزئية للحركة من تلك النقطة إلى نقطة أخرى.

وهكذا دائماً يكون الوصول إلى كلّ نقطة مع الإرادة الكلّية علّة لإرادة وحركة جزئين.[2] فلولا الإرادة الكلّية ما وجب تجدّد الإرادات والحركات الجزئية على الدوام.

والإرادة[3] لكون الجسم في حدّ مّا من المسافة ما لم توجد، لم يجب تحريك الجسم إليه: وإذا[4] وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحدّ الذي يريده؛ لأنّ إرادة الإيجاد لا تتعلّق بالموجود؛ بل كان في حدّ آخر قبله، وامتنع أن يحصل في الحدّ الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله. فإذاً تأخّر كونه في الحدّ[5] الذي يريده عن وجود الإرادة لأمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل، لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة. ومع وصوله إلى الحدّ الذي يريده تفني تلك الإرادة ويتجدّد غيرها، فيصير كلّ وصول إلى حدّ سبباً لوجود إرادة تتجدّد مع ذلك الوصول. ووجود إرادة سبباً لوصول[6] يتأخّر عنها، فتستمرّ الحركات والإرادات استمرار شيء غير قارّ، بل على سبيل تصرّم وتجدّد.

والسابق لا يكون بانفراد علّة للاحق، بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضيافه

---

١) لوقفت: لوقعت، صو، تر، مج
٢) جزئيين: جزئين، صو،تر، مج / ضبط النص قياسي
٣) والإرادة: فالإرادة، صو
٤) وإذا: فإذا، مج
٥) الحدّ: ـ، صو
٦) لوجود إرادة تتجدّد... سببا: ـ، تر

إليها.

ولو طلب الفلك بحركته وضعاً معيّناً موجوداً لكان ذلك تحصيلاً للحاصل؛ بل يطلب وضعاً فرضياً يفرضه ويتّجه إليه بالحركة. وليس هو فرضياً يقف عنده، وإلّا لوقفت الحركة، وهو محال، لما سيأتي.

فلا بدّ وأن تطلب وضعاً معيّناً فرضيا كلّياً. ولا منافاة بين كونه معيّناً وبين كونه كلّياً. فإنّ الكلّي له مع كلّيته تعيّن يمتاز به عن سائر الكلّيات، وتقييده[1] بالجسم الجزئي الواحد لا يضرّ كلّيته، وقد عرفت ذلك فيما مرّ.

إنّ لكلّ فلك نفساً ناطقة

فلا بدّ للفلك من إرادة كلّية عقلية، فله نفس ناطقة كما لنا.[2] وإن كانت في جوهرها وفي مرتبتها من الوجود أفضل بما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه. بل الأشبه أنّ نسبة نفوسها إلى نفوسنا في الشرف، كنسبة أبدانها إلى أبداننا في ذلك.

وليس حال الفلك كحالنا في الحركة، فإنّ لنا خطوات وما يجري مجراها، تتعيّن إرادتنا الجزئية للحركة من حدّ إلى حدّ بها. والفلك فأوضاعه متشابهة، وما يفرض فيه منتهي حركة جزئية من النقط ليس بأولى من نقطة أخرى.

وإنّما تختلف حدود حركته بقياسه إلى غيره، كمقابلته وتربيعه وتسديسه، وغير ذلك من المناسبات الكوكبية، وهذا القدر فيكفي في اختلاف إراداته[3] الجزئية، وتعيّن حدود حركاته.

إثبات لذّة روحانية للفلك

وليست حركاتها لمجرّد إخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل؛ فإنّه لو كان كذا، ما دام دورانها على قطبين ثابتين، فإنّه يبقى مع ثبات حركاتها على القطبين أوضاع من قبل ثبات القطبين بالقوّة أبداً. بل الحدس يحكم بأنّها تنال

١) درّة التاج ٤/١٣٤: «تقيد او» (تقيده) ٢) كما لنا: كماليا، صو
٣) إراداته: إرادته، صو

لذات روحانية، تنبعث عنها الحركات، والحركات معدّة لحصول تلك اللذات.

وكثيراً ما تنفعل أبداننا بالحركة عن هيئات تحصل في نفوسنا، كما يتحرّك البدن بالرقص والتصفيق وما يشبههما عن طرب وارتياح يحصل للنفس؛ فهكذا تنبعث حركات الأفلاك عمّا يأتيها من الأفق الأعلى.

الباب السادس

في العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في أنّ العقل هو مصدر وجود النفوس كلّها[1]

إذا نظرت في خواصّ الواجب والممكن من حيث هو واجب وممكن. فلا شكّ في أنّ النفوس الأرضية والسمائية[2] ممكنة الوجود، لا واجبة الوجود، سواء كانت قديمة أو حادثة. وكلّ ممكن الوجود فيستدعي علّة. وعلّة النفس القريبة إمّا الواجب[3] الوجود، أو غيره.

إنّ واجب الوجود ليس بعلّة قريبة للنفس

لا جائز أن تكون هي الواجب الوجود، لأنّ النفوس كثيرة، وواجب الوجود واحد حقيقي، لا يصدر عنه ـ كما عرفت ـ بلا واسطة أكثر من معلول واحد، فلا بدّ وأن يكون لبعضها علّة قريبة، غير الواجب.

ولأنّ[4] النفس من حيث هي نفس لا توجد إلّا متعلّقة بجسم، فلا يتقدّم وجودها على وجوده. وما لا يصدر عنه إلّا واحد لا تصدر النفس والجسم عنه معاً.

إنّ العرض ليس بعلّة للنفس

فالنفس من حيث هي نفسٌ علّتها القريبة غير واجب الوجود لذاته، وذلك الغير الممكن، لا يخلو: إمّا أن يكون جسماً، أو غير جسم.

وغير الجسم: [I]: إمّا جوهر، [II]: أو عرض.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ١

٢) السمائية: السماوية، مج / *درّة التاج*: «سماوى»

٣) الواجب: واجب، مج، تر

٤) وهو التعليل الثاني في أنّ العلّة القريبة للنفس ليس بالواجب الوجود

والعرض إنّما يفعل بواسطة الجوهر. فإنّه كما لا يستقلّ بقوامه لا يستقل بفاعليته. فإنّ الفاعل ما لم يتعيّن في ذاته ويتشخّص بالفعل لا يوجد غيره. فما لا يتشخّص إلّا بالحامل فلا يفعل إلّا به. بل على الحقيقة ليس الفعل إلّا للجوهر. وإن كان يفعل باعتبار ما فيه من العرض فالفعل منسوب إليه، لا إلى العرض الذي فيه.

ثمّ هذا العرض إن كان محلّه جسماً فقوامه به، فما يصدر عنه بعد قوامه إنّما يصدر بواسطة الجسم، فيكون بمشاركة من الوضع. فإنّ الشيء إذا صار قوامه بتوسّط المادّة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسّطها، وإنّما يتوسّط بما تقتضيه الخاصّية المادّية في الوضع.

وأوضاع الجسم من أجسام أخرى غير متشابهة، ولذلك[1] يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد.

وتوسّط[2] الموضوع بين القوّة وبين ما لا وضع له، التوسّط الخاصّ بالموضوع محال؛ إذ لا زيادة معنى له، على وجود القوّة إن رفعنا لوازم الوضع.

وليس المحوج إلى أن يكون للمنفعل وضع هو النسبة مطلقاً؛ بل نسبة ما يفعل بتوسّط موضوعه المادي. وهذه النسبة لا توجد بين القوّة وبين ما لا وضع له وإن[3] وجدت نسب أخرى.

والشيء الذي[4] ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس [أنّه] لا نسبة له إلى الجسم، بل له نسبة إليه. إلّا أنّها ليست تختلف ولا تحتاج إلى تخصيص حال له حتّى يفعل به، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدّات. فلذلك إذا حصلت المستعدّات لم تفتقر إلى غير النسبة التي بينه وبينها.

ولا تحتاج الأجسام في انفعالاتها إلى توسّط من موادّها،[5] لأنّ المادّة هي

---

١) لذلك: كذلك، مج
٢) توسّط: متوسّط، صو
٣) وإن: فإن، مج
٤) الذي: ـ، تر
٥) موادّها: مرادها، مج

المنفعلة، لا المتوسّطة بين المنفعل وبين غيره. ولوجوب توسّط الوضع في أفعال القوى الجسمانية، وجب أن لا تسخّن النار مثلاً أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً[١] لجرمها، أو ما كان من جرمها بحال ما[٢]. ولا يستضيء بالشمس إلّا ما كان مقابلاً لها.

وما لا يفعل إلّا بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له؛ وإلّا لم يكن فعله بمشاركة الوضع؛ والنفس لا وضع لها. فلا يكون فاعلها أمراً جسمانياً.

وإذا رجعت إلى نفسك، علمت قطعاً أنّ الأعراض والصور القائمة بالموادّ يستحيل أن تفعل وجود ذات قائمة بذاتها، لا في مادّة، ووجود جوهر مطلق كيف كان؛ فإنّ العلّة يجب أن تكون في ذاتها أقوى من المعلول وأشرف. والعرض أضعف وجوداً من الجوهر، وكيف يكون ما ليس له من الوجود حظّ القوام بنفسه ينال غيره منه ذلك؟ فإنّ المعلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً من العلّة، بل لا يصحّ أن يساويها.

وإذ قد ثبت أنّ الوجود اعتباري، فالماهية نفسها من الفاعل، وهي كظلّ له، ولا يمكن أن يكون الظلّ أكمل وأتمّ من ذي الظلّ. فالعرض سواء كان محلّه جسماً أو غير جسم لا يجوز أن يكون علّة فاعلية للنفس، بسبب أنّ وجوده أضعف من وجودها.

إنّ الجسم والنفس ليسا بعلّة للنفس

فإذاً العلّة الفاعلية لوجودها جوهر:

إمّا جسم،

أو نفس أخرى،

أو عقل.

□ ومحال أن يكون جسماً؛ لأنّه إن كان فاعلاً لها ـ لأنّه جسم ـ وجب أن

---

١) ملاقيا: لملاقيا، تر

٢) ما: ـ، تر

يكون جسم فاعلاً لنفس. لوجوب اشتراك الأجسام في الطبيعة الجسمية؛ وإن كان كذلك لأنّه جسم ما متخصّص بخصوصية. فتلك الخصوصية هي المؤثّرة في وجود النفس. لا الجسم وحده. لما مرّ.

ولا المجموع الحاصل من الجسم والخصوصية. فإنّ النفس بسيطة. فلا تكون علّتها الفاعلية مركّبة. لما عرفت.

و لأنّ الجسم لا يوجد[1] بالفعل إلّا مركّباً من مادّة وصورة. فلا يفعل البسيط؛ ولا يمكن أن يفعل بمادّته فقط. لأنّه يكون بها موجوداً بالقوّة. ومن حـــــيث

هو كذلك فلا يصدر عنه فعل. ولا بصورته فقط. إذ ليس لها حظّ القوام بنفسها.

وأيضاً فالنفس أشرف من الجسم. والشيء لا يوجد ما هو أشرف منه. ومع هذا فالتجربة دلّت على أنّه لا يفعل إلّا بمشاركة الوضع. فلا يؤثّر في النفس التي لا وضع لها.

□ ومحال أيضاً أن يكون فاعل النفس نفساً أخرى غيرها؛ لأنّهما:

إن تساويا ـ أعني النفس التي هي علّة والنفس التي هي معلولة لها في الطبيعة النوعيةـ من غير أن تكون إحداهما أقوى في ذاتها من الأخرى، لم يكن كون هذه موجدة[2] لتلك بأولى من أن تكون تلك موجدة لهذه.

فإن اقترن بإحداهما مخصّصٌ. كان ذلك المخصّص إمّا هو علّة الأخرى. فيكون القائم بذاته معلولاً لما لا قوام له بذاته؛ وإمّا هو جزء من علّتها. فتكون علّة البسيط مركّباً.[3] وكلاهما قد سبق إبطاله.

وإن لم يتساويا في الكمال والنقص الذاتيين. فيمتنع أيضاً أن تفعل إحداهما الأخرى من حيث أنّ الفاعلة نفس. لأنّ النفس وإن كان قوامها بذاتها لا بمواد

---

١) لا يوجد: لا يؤخذ(؟)، صو ٢) موجدة: موجودة، مج
٣) كذا في النسخ / والأصح: مركّبة

الأجسام، فهي من حيث هي نفوس إنّما تفعل بواسطة الجسم، فإنّها إنّما جعلت خاصّة بجسم بسبب أنّ فعلها من حيث أختصاصها بذلك الجسم لا يتمّ إلّا به وفيه. وإلّا لكانت من هذه الحيثية مفارقة الذات والفعل جميعاً له، فلم تكن نفساً بالقياس إليه.[١] وهي من حيث تفعل لا بمشاركته هي عقل لا نفس.

إنّ العقل هو العلّة القريبة للنفس

ولو فعلت النفس نفساً كيف كان، فلا بدّ من الانتهاء إلى نفس لا تكون علّتها[٢] القريبة نفساً، ولا غير نفس، ممّا سبق إبطال كونه علّة فاعلية لها.

فلم يبق أن تكون علّتها الفاعلية من غير واسطة، إلّا العقل.

فكلّ[٣] النفوس تستند في وجود ذاتها إلى عقل:

إمّا بغير واسطة بينها وبينه،

وإمّا بواسطة هي نفس، ولكن لا من حيث تأثيرها في وجود النفس المعلولة لها، فإنّها من تلك الحيثية عقل لاستغنائها في ذلك الفعل في ذاتها وفي فاعليتها عن الجسم، وقد مرّ تقريره.

وليس بممتنع أن يكون شيء واحد نفساً باعتبار وعقلاً باعتبار، أو نفساً في زمان وعقلاً في زمان أخر: فإنّ المجرّد الذي يفعل فعلاً باعتبار تعلّقه ببعض الأجسام ويفعل فعلاً آخر باعتبار تجرّده عن تلك العلاقة في وقت أخر، هو بهذه المثابة.

و النفوس الناطقة بعد موت البدن إن لم تتعلّق حينئذٍ بجسم ألبتّة، فهي عقول في تلك الحال، لا نفوس. وقد كانت قبل ذلك نفوساً لا عقولاً، فهذا ممّا لايمنعه صريح العقل بغريزته. بل إن كان ممتنعاً فنحتاج في بيان امتناعه إلى دليل منفصل.

فقد تحصّل من جميع هذا أنّ النفس ليس علّتها الفاعلية القريبة هي

---

١) نسخة مع مشوّشة في الضبط
٢) علّتها: عليها، صو
٣) فكلّ: وكلّ، صو

الواجب الوجود، ولا عرض، ولا جسم، ولا أحد جزئية - أعني المادّة والصورة - ولا نفس أخرى من حيث هي نفس. فهو إذاً عقل، إمّا مطلقاً أو[1] ببعض الاعتبارات. ولا بدّ وأن ينتهي إلى ما هو عقل مطلق، فتستند كلّ النفوس إليه، وهو المطلوب.

---

١) مطلقاً أو: مطلق و، صو

الفصل الثاني

في أنّه لولا العقل لما خرجت النفوس في تعقّلاتها من القوّة إلى الفعل،[1] وأنّ إليه مستند كمالها الذاتي[2]

كلّ شيء يخرج من القوّة إلى الفعل، يحتاج إلى مُخرج

لا شيء من الأشياء يخرج ذاته من القوّة إلى الفعل في أمر من الأمور: فإنّ ذاته لو اقتضت الخروج إلى الفعل، لما كانت بالقوّة أصلاً. وكلّ من يخرج ذاته من القوّة إلى الفعل، فاعتبار كونه بالفعل أشرف من اعتبار كونه بالقوّة. فيجب أن تكون ذاته لو قبلت عن نفسها الكمال أشرف من ذاته؛ وهو محال.

ثمّ البسيط الواحد ـ من حيث هو بسيط وواحد ـ لا يصحّ أن يفعل ما كان قابلاً له: وإلّا لكان فعله بجهة وقبوله بأخرى. فكان فيه تركيب مّا: هذا خلف.

إنّ النفس يلزمها مخرج مجرّد كي تكون بالفعل

وإذ قد ثبت هذا، فالنفس التي كانت عاقلة بالقوّة، ثمّ صارت عاقلة بالفعل، لا بدّ لها من مخرج في ذلك إلى الفعل. [و] هو إمّا عقل أو مستند إلى عقل.

وبرهانه: أنّ النفس إذا غابت عنها صورة معقولة، فتارةً تفتقر في استعادتها إلى كسب جديد، وتارةً لا تفتقر في استعادتها إلى ذلك.

والصورة المدركة إذا كانت حاضرة عند القوّة المدركة، لم تغب عنها القوّة؛ بل كانت مدركة لها بالفعل. أ رأيت القوّة إن غابت عنها، ثمّ عاودتها والتفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها لها؟ فيجب إذن أن تكون الصورة

المغيّب عنها قد زالت عن[١] القوّة المدركة زوالاً مّا.

فإن زالت ولم تتحفّظ في قوّة أخرى، تكون لتلك القوّة المدركة كالخزانة، افتقرت القوّة المدركة في استعادتها إلى تجشّم[٢] كسب، مثل تجشّم الكسب الذي كان في إدراك تلك الصورة أوّلاً.

وإن انحفظت في قوّة أخرى كالخزانة، لم تفتقر القوّة المدركة في استعادتها إلى أكثر من مطالعة الخزانة، والالتفات إليها من غيراحتياج إلى أن يكتسب، كما اكتسب في أوّل الأمر.

ولو افتقرت إلى تجشّم[٣] كسب جديد لكان الذهول[٤] والنسيان واحداً. والصورة العقليّة إذا غابت ولم يفتقر استرجاعها إلى كسب جديد، لا بدّ وأن تكون محفوظة في شيء، وإلّا لم تستغن عن تجشّم[٥] الكسب المذكور.

وذلك الشيء لا يجوز أن يكون جسماً ولا جسمانياً، لاستحالة حصول المعقولات المجرّدة فيهما. فهو إذاً مجرّد.

إنّ الأمر المخرج هو العقل لا النفس

وهذا المجرّد: إمّا النفس المدركة لتلك الصورة، أو غيرها.

لا جائز أن يكون هو النفس، وإلّا لم تكن غائبة عن تلك الصورة لما مرّ.

ولا جائز أن يكون هو جزءها، إذ لا جزء للنفس، كما عرفت.

فلا بدّ وأن يكون جوهراً عقلياً أو ينتهي إلى جوهر عقلي.

أمّا أنّه جوهر، فلأنّه لو كان عرضاً لكان محلّه مجرّداً، وإلّا لكان العرض جسمانيا، وهو باطل. وذلك المجرّد هو الجوهر الذي كلامنا فيه.

وأمّا أنّه عقلي أو ينتهي إليه، فلأنّه لو كان نفساً وكانت المعقولات فيها بالقوّة وخرجت إلى الفعل، افتقرت إلى مكمّل ومفيد آخر. ولا بدّ من الانتهاء،

---

١) عن: على، صو
٢) تجشّم: تجسم، صو
٣) تجشّم: تجسم، صو
٤) الذهول: الدقول(؟)، صو
٥) تجشّم: تجسم، صو

دفعاً للتسلسل أو الدور المحالين إلى ما لا تكون المعقولات فيه بالقوّة، بل تكون فيه بالفعل.

وليس ذلك هو الواجب الوجود، فإنّه سيتبيّن[١] لك امتناع كونه محلّاً للهيئات، فهو إذاً عقل مطلقاً، أو ينتهي إلى ما هو كذلك. وأعني بقولي «مطلقاً» أنّه عقل من جميع الاعتبارات، ليس عقلاً باعتبار ونفساً باعتبار غيره. فهذا الجوهر المجرّد هو الذي يعطي النفوس كمالها، ونسبته إلى النفوس البشرية كنسبة الشمس إلى الابصار، بل أتمّ، وهو كالخزانة للمعقولات؛ إذا أقبلنا عليه قبلنا عنه. وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحسّ انمحت[٢] الصورة العقليّة عنّا.

كيفية الاتّصال بين النفس والعقل

فالاتّصال[٣] الذي يقع بين نفوسنا وبينه، هو الذي يرسم فيها الصور العقليّة التي تتخصّص بسبب استعدادات خاصّة،[٤] تخصّصها أحكام خاصّة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدّة لإدراك الكلّيات أو الإدراكات الكلّية المناسبة المتأدّية إلى المدرك الكلّي.

ولولا تلك المخصّصات لكان إدراك النفس لبعض الصور دون سائرها تخصيصاً من غير مخصّص، وهو باطل بالبديهة.[٥] ومتى انقطعت الوصلة بين النفس وبين ذلك الجوهر العقلي بإعراضها عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو[٦] التفتت النفس إلى صورة أخرى، انمحى ما كان متمثّلاً في النفس أوّلاً.

ونظير النفس في ذلك من الجسمانياتِ المرآةُ؛ فإنّه إذا حوذي بها صورة، تمثّلت فيها. فإذا أعرض بها عنها زال ذلك التمثّل، وربّما تمثّل فيها[٧] غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها.

---

١) درّة التاج ج ٥ / ٩: «زود باشد كى روشن گردانيم» (سنبيّن)
٢) انمحت: انحجبت (؟)، مج
٣) فالاتّصال: فالانفصال، مج
٤) خاصّة: خاصّ، مج، تر
٥) بالبديهة: بالبديهية، صو
٦) أو: لو، صو
٧) فيها: ـ، تر

وكذلك حال النفس إذا أعرض بها عن جانب القدس إلى جانب الحسّ، أو إلى شيء آخر من أمور القدس. وهذا أيضاً فلا يكون للنفس إلّا إذا اكتسبت ملكة[١] الاتّصال بذلك الجوهر العقلي؛ والنسيان في الصور الخيالية إنّما كان لزوالها عن الخزانة.[٢]

وهذا الجوهر لو زال عنه شيء لاحتاج إلى مخرج آخر يُخرجه من القوّة إلى الفعل؛ ويعود الكلام فيه.

وإذا كانت النفس ذات هيئة تتمكّن بها من الاتّصال بالجوهر العقلي، فذهولها عن الصور المعقولة لا يحوجها إلى استئناف اكتساب؛ وتلك الهيئة هي ملكة الاتّصال به.

وإذا زالت تلك الملكة عنها، فذلك الزوال هو نسيان ما اختصّ بتلك الملكة من المعقولات الحاصلة للنفس.

إنّ النفس تستعدّ بالقوّة الفكرية للاتّصال بالعقل المفارق

وتصرّف النفس في الصور الخيالية والمعاني والأحكام، التي في الحافظة بتوسّط القوّة الفكرية، يفيدها استعداد الاتّصال بالعقل المفارق، وحصول صور تناسب[٣] ذلك الاستعداد؛ ويخصّص التصرّفات الفكرية بصورة صورة؛ ويخصّص استعداد النفس لصورة صورة من العقليات.

وقد يحصل استعداد صورة عقلية من صورة عقلية على أنّ الصورة العقليّة لا تخلو عن محاكيات لها من قبيل التخيّل بما يليق بالقوى الجسمانية. أ لست ترى أنّ التفكّر في الأشخاص الجزئية يعدّ النفس لقبول الصورة الكلّية المتناولة لتلك الجزئيات؟ كالصورة الإنسانية المكتسبة من التصرّف في خيال جزئياته. وكصورة الصداقة المجرّدة عن العوارض المادّية من التصرّف في هذه الصداقة، و[٤] تلك الصداقة. وهذه التصرّفات في الجزئيات هي المخصّصات

---

١) ملكة: فلكم (؟)، مج : لملكة ، تر
٢) الخزانة: الحرابة (؟)، صو
٣) تناسب: ــ، صو
٤) و: ــ، مج

للاستعداد التامّ لصورة صورة من الكلّيات.

وقد يفيد هذا التخصّص[١] «معنى عقلي» لمعنى عقلي، كتصوّر المحدود من الحدّ، والمرسوم من الرسم، واللازم من الملزوم، والنتيجة من القياس. ولاتظنّ أنّ المقدّمتين محصّلتان للنتيجة بأن يفيدا وجودها؛ بل هما معدّان للنفس باستعداد قريب لحصول صورة النتيجة فيها من المبدأ المفارق.

وكما أنّ الأوّليات لا يتوقّف الحكم بها على غير تصوّر الطرفين، ولايُجاب فيها عن لمّية طالبة للتصديق، فكذلك إذا لاحت المقدّمات والتفتت النفس إليها حقّ الالتفات تحصل النتيجة بيّنة. وإذا طلب لمّية التصديق لم يمكن أن يجاب بشيء، وكم من شخص يُعرض عليه أمر فلا يفيده علماً ألبتّة، ويفيد غيره علماً يقينياً،[٢] وطمأنينة روحانية. فكلّ هذه وسائط للعلم؛ وأمّا واهبه فغيرها.

إنّ الإدراكات الأوّلية موهوبة من الفيض الإلهي

ونحن فنجد[٣] جوهر النفس في الأطفال خالياً عن كلّ صورة عقلية، ثمّ تحصل له المعقولات البديهية من غير تعلّم ولا رويّة. وليس حصولها فيه بمجرّد الحسّ والتجربة، إذ لا يفيدان بمجرّدهما حكماً كلّياً، إذ لا يؤمن وجود شيء مخالف لما أدركته.

فحكمنا «أنّ الكلّ أعظم من جزئه» مثلاً ليس لأنّا أحسنا كلّ جزء هذا حاله.و كذلك القول في تصديقنا بالبراهين إذا صحّت، فإنّ اعتقادنا صحّتها لايصحّ بتعلّم، وإلّا فذلك يتمادى إلى ما لا يتناهى. ولا ذلك مستفاد من الحسّ؛ إذ لا يفيد الحكم الكلّي.

فهذه الأشياء إذاً من فيض إلهي يتّصل بالنفس النطقية، وتتّصل به، فتحصل فيها هذه الصور العقليّة. والذي فاض منه ذلك لا بدّ وأن تكون هذه المعقولات حاصلة[٤] فيه، لما مرّ من وجوب كونه كالخزانة[٥] لها.

---

١) التخصّص: التخصيص، صو
٢) يقينياً: يقيناً، مج، تر
٣) فنجد: فتجد (؟)، مج، تر
٤) حاصلة: حاصل، مج

وإذا كان كذلك لم يكن جسماً ولا جسمانياً. إذ المعقولات لا تحصل في جسم، ولا جسماني.

ولا بدّ وأن لا يكون فيه بالقوّة. وإلّا لاحتاج إلى مكمّل آخر، ومخرج له فيها إلى الفعل.

فلا يكون مستكملاً فيها بآلة بدنية؛ فهو من هذه الحيثية ليس بنفس.

وليس هو الواجب الوجود لما ستعلم أنّه لا يكون محلّاً لشيء.

فهو إذاً جوهر عقلي يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر. إلّا أنّ الضوء يفيد البصر القوّة على الإدراك فقط، لا الصورة المدركة. وهذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوّة الناطقة القوّة على الإدراك ويحصّل لها الصور المدركة أيضاً.

إنّ الأشغال البدنية يمنع النفس عن الاتّصال بالأمر المفارق

والأشغال البدنية تعوق النفس عن الاتّصال به، فلا تتّصل به إلّا برفض[٦] القوى البدنية وتخليتها. إمّا رفضاً بالكلّية ـ وكأنّه غير ممكن، وللنفس تعلّق بالبدن ـ أو رفضاً دون ذلك. وليس شيء يمنعها عن دوام الاتّصال به إلّا البدن. والتجربة والحدس يدلّان على ذلك.

فإذا فارقت البدن ولم يبق فيها شيء من الهيئات المكتسبة منه التي تجعلها عند مفارقته، كأنّها لم تفارقه، لم تزل متّصلة بمكمّلها ومتعلّقة به.

وقد عرفت أنّ اللذّة الحقيقية هي اللذّة العقليّة، وهي الكمال الحقيقي للنفس.

مراتب العقل الانساني وتوسيطه في الاتّصال

فالعقل[٧] هو المكمّل للنفس. ومن علل الاتّصال به قوّة تفيده هي العقل الهيولاني، ومتوسّطة هي العقل بالملكة، وقريبة هي العقل بالفعل. إلّا أنّ العقل الهيولاني يعدّ[٨] النفس للاتّصال، وحصول الأوائل [لا][٩] بتوسّط قصد فكري من النفس، والقوّتين الأخريين تعدّان مع قصد مّا.

---

٥) كالخزانة: كالحرابة، صو
٦) برفض: برفق، مج
٧) فالعقل: والعقل، مج
٨) يعدّ: بعد، مج
٩) الإضافة من درّة التاج ج ٥ / ١٣

الفصل الثالث

في بيان إستناد

ما لا يتناهى من الحركات والحوادث إلى العقل[1]

امتناع عدم تناهي القوّة بالمدّة

القوّة: إذا كانت غير متناهية من جهة إعطاء المدّة، لا يمكن أن تكون قابلة للتجزّي بوجه من الوجوه، ولا بالعرض؛ لأنّ كلّ قوّة تجزّأت فإنّ واحد من أجزائها يقوى على شيء، والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء. وإذا كان كذلك كان كلّ جزء أضعف وأقلّ مقوّياً عليه من الجملة؛ فإن قَوىٰ كلّ واحد من هذه الأجزاء وبعضها على ما لا يتناهى من وقت معيّن فمقوّي الجملة أزيد منه، ولا زيادة على غير المتناهي، إلّا من جهة الطرف الذي يتناهى إليه، فبقى[2] أنّ كلّ واحد منها يقوى من ذلك الوقت المعيّن على متناهٍ، فتكون الجملة أيضاً متناهية، وقد[3] فرضت غير متناهية؛ هذا خلف.

وكذلك إذا كانت القوّة غير متناهية من جهة العدّة، فإنّ العدّة إذا كانت متعاقبة لزم أن تكون المدّة التي وقع فيها التعدّد الغير المتناهي غير متناهية، ويعود الخلف المذكور. وإن لم يكن العدد متعاقباً، فبطلان عدم تناهيه أظهر.

امتناع عدم تناهي القوّة بالعدّة

وتبيّن أيضاً امتناع عدم تناهي القوّة، باعتبار العدّة على كلّ واحد من التقديرين، بأنّها لو إحتملت التجزّي فكلّ واحد من تلك العدّة:

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ١٣
٢) فبقى: + تكون (!)، صو
٣) قد: -، مج، تر

إمّا أن لا يقبل الشدّة والضعف، مثل تعقّلنا أنّ الواحد نصف الاثنين؛
أو يقبلها، ككلّ[١] واحد من عدد الحركات.

فإن كان الأوّل: فلا بدّ وأن يقوى البعض على شيء من ذلك.

ومحال أن يقوى على آحاد مثل آحاد ما يقوى عليه الكلّ، وهي غير متناهية، وإلّا لم يبق فرق بين الكلّ وجزئه.

و[٢] محال أيضاً أن يقوى على آحاد كذلك وهي متناهية، وإلّا لكانت الجملة أيضاً تقوي على متناهٍ.

فلم يبق إلّا أن يقوى البعض على آحاد كلّ واحد منها أقلّ من آحاد الكلّ: إمّا متناهية، أو غير متناهية. وكيف كان فهو يوجب أن تكون الآحاد قابلة للأقلّ والأزيد، وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فالبعض من القوّة إن لم يقو على تحريك ما حرّكه الكلّ، فلا شكّ أنّه يقوى على تحريك ما هو أصغر منه. ثمّ الكلّ يمكنه تحريك ذلك الأصغر حركات أسرع، فيحرّك في مثل زمان تحريك الجزء تحريكاً أكثر عدداً، فيكون العدد المبتدأ من وقت معيّن إن صدر عن الجزء[٣] كان[٤] أقلّ منه لو صدر عن الكلّ، إذ هو أبطأ، فيكون هو بعض الصادر عن الكلّ، وابتداؤهما واحد. فيجب أن ينقص المقوي عليه لا من جهة المبتدأ، وما نقص من جهة فهو متناهٍ منها. فالصادر عن الجزء متناهي من الجهات، ويرجع المحال المذكور.

وبهذا تظهر استحالة اشتراكهما في الفعل، ويكون الخلاف في أنّ فعل الكلّ أشدّ من فعل الجزء؛ وكلّ قوّة في جسم فإنّها تحتمل التجزّي. فليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم.

إنّ القوى الجسمانية متناهية التحريك

ولا قوّة من القوى الجسمانية غير متناهية التحريك، سواء كان تعلّقها

---

١) ككلّ: كلّ، مج
٢) و: + هو، تر
٣) الجزء: -، مج
٤) كان: حركات، مج

بالجسم تعلّق الحلول، أو تعلّقاً على وجه آخر؛ لأنّ القوّة الغير[١] المتناهية[٢] لو حرّكت جسماً مسافة مّا بكلّ قوّتها لا ببعضها، حتّى لا تكون الإرادية منها تمسك عن تشديد[٣] الحركة لينصرف كلها إلى دوام التحريك، وحرّكه ذلك[٤] الجسم بعينه في تلك المسافة بعينها أخرى متناهية، فكلّ منهما تُحرّك في زمان لا محالة، ولزمانيهما[٥] بالضرورة نسبة، وكذا لسرعة حركتيهما وبطئيهما.

ولا شكّ أنّ قطع الجسم لتلك المسافة بالقوّة الغير المتناهية إنّما هو في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوّة المتناهية، وإلّا لم تظهر التفاوت بين القوّتين، والتي زمانها أقصر هي أسرع من التي زمانها أطول. ونسبة القوّة إلى القوّة، كنسبة الزمان إلى الزمان، لكن نسبة الزمان إلى الزمان نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، فنسبة القوّة إلى القوّة هي كذلك أيضاً. فالقوّة التي فرضت غير متناهية هي متناهية؛ هذا خلف.

في تناهي تحريك القوّة في الشدّة

ولا يتصوّر قوّة تحرّك تحريكات غير متناهية في الشدّة، وإلّا لكان تحريكها لا في زمان، إذ لو كان في زمان ـ مع أنّ كلّ زمان فهو قابل للقسمة كما عرفت ـ لكان كونها في بعض ذلك الزمان يقتضي كونها أشدّ من التي في كلّه؛ فلا تكون الحركة في كلّه، لا نهاية لها في الشدّة؛ وهو على خلاف ما فرض.

إنّ كلّ حركة غير متناهية تستند إلى العقل

وإذ قد تقرّر أن كلّ قوّة حالّة في الجسم أو متعلّقة به كيف كان، لا يجوز أن تكون غير متناهية في ذاتها، أي لا تكون بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى في المدّة أو في العدّة أو في الشدّة. فمن الواجب أنّه إن كانت حركات غير متناهية أو حركة واحدة كذلك، فلا بدّ من استنادها إلى عقل واحد، فما زاد. لكنّ

١) الغير: بغير، مج ٢) المتناهية: متناهية، صو، تر
٣) تشديد: شديد، مج، تر
٤) درة التاج ج ٥ / ١٥: «و قوتى ديگر متناهى تحريک آن جسم كند» (و قوة متناهية اخرى تحرك ذلك الجسم)
٥) لزمانيهما: بينهما، مج

المقدّم حقّ؛ فالتالي مثله.

أمّا بيان صدق المتّصلة: فلأنّ ماعدا العقل إمّا جسم، أو متعلّق به، أو لا جسم ولا متعلّق به.

لكنّ الجسم وما يتعلّق به، لا يصدر عنهما ما لا يتناهى، فالصادر عنه ذلك هو ما ليس بجسم ولا متعلّق به.

وهذا إن كان هو واجب الوجود فيمتنع أن لا يكون بينه وبين المحرّك الجسماني واسطة ـ كما ستعلم ـ سواء كان ذلك المحرّك نفساً أو غير نفس. ونعيد الكلام في الواسطة.

وإن كان عرضاً فمحلّه هو العقل، لا غير، وإلّا لم يكن بريئاً عن التعلّق بالجسم.

وإن كان[1] جوهراً فذلك هو العقل، إذ لا نعني بالعقل إلّا الجوهر الذي هو بهذه المثابة.

وأمّا بيان حقّية المقدّم: فلأنّه لولا وجود حركة غير منقطعة لما حدث حادث، إذ الحادث لا يوجد بعلّة دائمة إلّا إذا توقّف إيجابها له على حادث آخر، وإلّا لكان وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجّح. فلا بدّ من توقّفه على حادث، وذلك الحادث يتوقّف على آخر؛ وهكذا إلى غير النهاية.

وهذه الحوادث لا يجوز اجتماعها في الوجود، لاستحالة وجود أمور مترتّبة بالطبع إلى غير النهاية معاً، فكلّ حادث يسبقه آخر لا إلى أوّل، والسابق لا يجوز أن يكون علّة تامّة لوجود اللاحق، لأنّه غير موجود حال[2] وجوده. فلا بدّ وأن تكون العلّة التامّة لوجوده مركّبة من موجود دائم الوجود ومن سبق حادث آخر.

١) عرضاً فمحلّه... كان: ـ، مج

٢) حال: حالة، مج، صو، تر / ضبط النص قياسي

ثمّ الحادث إذا حصل وله علّة ثبات فنسبته إليها ليست دائمة، وإلّا لدامت؛ ولكنّها حادثة؛ فللنسبة علّة حدوث وثبات. ثمّ يعود الكلام إلى نسبة النسبة في نسبتها إلى علّة الثبات، وتتسلسل العلل الثابتة إلى غير النهاية؛ فلا بدّ من وجود شيء ثباته على سبيل التغيّر والحدوث، بمعنى أنّ ماهيته هي التغيّر والتجدّد، ولا مفهوم له وراء ذلك. فدوام هذه الماهية وثباتها هو دوام التغيّر وثباته؛[1] وذلك الشيء هو الحركة الدائمة.

و لو فرض انقطاعها في حالة لاستحال[2] بعدها حدوث حادث، فإنّه إذا لم يحدث في حالة فما الموجب لحدوثه بعدها؟ فيفتقر إلى حادث؛ وذلك الحادث يفتقر أيضاً إلى مثله، فلم يتصوّر الحدوث. ومهما فرضت حركة دائمة انقطع الاستفهام بـ «لم».

إنّ حركة ما لا يتناهى دورية

ولا بدّ وأن تكون هذه الحركة دورية، وإلّا للزم انقطاعها؛ بدليل أنّ الحركة المستقيمة لا تذهب في جهة إلى غير النهاية، لوجوب تناهي الجهات والأبعاد،[3] [و] لا بدّ لها من الانقطاع لوجوب السكون بين[4] كلّ حركتين مستقيمتين متضادّتين أو مختلفتين كيف كانتا؛ إذ الحركات المستقيمة لا بدّ وأن تكون نحو جهة، ولا بدّ وأن يكون لتلك الجهة حدّ تنتهي إليه.

والمحرّك الموصل للجسم إلى ذلك الحدّ سواء كان هو الميل أو الطبيعة أو أيّ شيء كان، يجب أن يكون مغايراً للمحرّك له من ذلك الحدّ إلى جهة أخرى تخالفها. ولا شكّ أنّ الموصل إلى حدّ يكون موجوداً حال الوصول إليه، ضرورة كونه علّة الوصول. والوصول آني الوجود. والسبب المقتضي للحركة من ذلك الحدّ إلى آخر يخالفه في الجهة، لا يجامع وجوده وجود السبب الموصل

---

١) ثباته: ميتته (؟؟)، صو — ٢) لاستحال: لاستحالة، صو

٣) بالتعاود: التعاود، مج، تر، صو / ضبط النصّ يوافق درّة التاج ج ٥/ ١٨

٤) بين: من، مج

إلى الحدّ الأوّل: فهو حادث بعد[1] الموصلية بعدية، لا يجامع القبلية، لا كالبعدية الذاتية. وهذا الحادث هو آنّي الوجود أيضاً فيبيّن[2] أنّ الموصلية إلى الحدّ الأوّل وأنّ اللاموصلية إليه، وهو الآن الذي وجد فيه سبب الحركة من ذلك الحدّ إلى ما انتهت إليه الحركة إلى الجهة المخالفة، إمّا أن يكون زمان أو لا يكون.

فإن لم يكن، لزم تتالي الآنات.

وإن كان، فذلك هو زمان السكون، فتنقطع الحركة، فلا يحفظ الزمان، فالّتي تحفظه هي المستديرة.

ثمّ إنّ حدوث المحرّك من ذلك الحدّ يستدعي وجود حركة متّصلة مستمرّة، فلو كانت مستقيمة لعاد الكلام، فوجب كونها مستديرة، سواء كان بين الحركتين المستقيمتين زمان سكون، أو لم يكن.

فلا حادث إلّا وهو منفعل عن الحركات الدورية السمائية، ولهذا لو كانت السماويات أو شيء منها حادثاً، لافتقرت إلى سماويات أخرى متحرّكة على الدوام حركة دورية، فتكون هي التي كلامنا فيها، فالسماويات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذواتها وأعراضها القارّة، لكن يحصل بحركاتها المختلفة اختلاف إضافات، كما مرّ.

إنّ الحركة الدورية ذاتية للفلك ولا تحتاج إلى علّة زائدة على وجود الفلك

ولا تفتقر هذه الحركة الدورية إلى علّة حادثة، لكونها ليس لها ابتداء زماني، وهي دائمة باعتبار، وبه استغنت عن العلّة الحادثة؛ وحادثة باعتبار، وبه كانت مستند[3] الحادثات.

فإنّ المراد بالحادث الذي هو موضوع قولنا: «كلّ حادث فله علّة حادثة» هو الماهية التي عرض لها الحدوث والتجدّد من حيث هي معروضة له، والحركة ليست كذا؛ بل هي حادثة لذاتها، بمعنى أنّ ماهيتها هي الحدوث الذي

---

١) درّة التاج ج ٥ / ١٩: + آن
٢) فيبيّن: فبين (؟)، صو
٣) مستند: تستند، صو

نعني به ههنا نفس التغيّر واللاثبات. فإذا كان ذلك الحدوث أو التجدّد أو التغيّر ـ بأيّ عبارة شئت أن تعبّر عنه ـ دائماً، لم يكن مفتقراً إلى أن تكون علّته حادثة، إلّا إذا عرض له تجدّد وتغيّر زائدان عليه، كالحركة الحادثة بعد أن لم[١] تكن؛ بخلاف المتّصلة الدائمة التي قد عرفت كيفية تعلّقها بالإرادات الكلّية والجزئية. وحدوث العلّة الذي[٢] يفتقر إليه المعلول الحادث، لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً، وإلّا لم يصحّ إسناد الحوادث إلى الحركة الدائمة.

فالحاصل أنّ كلّ واحد من المتغيّرات ينتهي إلى ماهية دائمة، هي نفس التغيّر، وهي الحركة المعرّفة بأنّها هيئة يمتنع ثباته لذاتها. فلدوامها لم تكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغيّر صحّ أن تكون علّة للمتغيّرات.

ولولاها:

للزم من دوام تأثير الواجب لذاته في معلوله الأوّل، على ما ستعلم دوام معلول معلوله. وكذلك حتّى لا ينتهي الأمر إلى الحوادث العنصرية ألبتّة.

و للزم من وجوب حدوث علّة كلّ حادث عنصري تسلسل علل ومعلولات حادثة موجودة معاً لا نهاية لها.

وللزم من عدم[٣] أيّ شيء كان بعد وجوده عدم علّته، وعدم علّة علّته كذلك، إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود لذاته، فيعدم ما يمتنع عدمه.

وهذه اللوازم كلّها باطلة، ووجه لزومها قد عرفته من أصول سبق تقريرها.

ولوجود[٤] الحركة المستمرّة لا يلزم شيء من هذه الممتنعات. فلولا وجود عقل أو أكثر موجب لهذه الحركة، لما وجدت.

إنّ العقل لا يباشر حركة الفلك، بل بواسطة النفس

ولا يجوز أن يكون العقل مباشراً لهذه الحركة، وإلّا لكان له تعلّق بالجسم

١) لم: ـ، مج
٢) الذي: ـ، تر
٣) عدم: ـ، تر
٤) لوجود: بوجود، صو

من طريق التصرّف فيه، فلم يكن عقلاً، بل معنى استناد هذه الحركة إلى العقل هو أنّه لا يزال دائم الفيض على النفس المحرّكة هذه الحركة، ممدّاً لها بقوّته التي لا تتناهى، وهي تقبل منه ذلك الفيض، وتؤثّر تأثيراً غير متناه على سبيل الوساطة، لا على سبيل مبدأية التي بيّن امتناعها. فما يتعلّق بالجسم لا يصدر عنه ما لا يتناهى لو انفرد، لكن يجوز ذلك إذا لم يزل مستمدّاً من مبدأ عقلي، وليس يمتنع على الأجسام الانفعال الغير[1] المتناهي، بل الممتنع عليها هو الفعل الذي هو كذلك على وجه الاستبداد، من غير أن يستمدّ أمراً من غيره.

---

١) ومن المؤسف عليه إلى هنا قد تمّت نسخة، مج

الفصل الرابع

في كيفية كون العقل مصدراً للأجسام[1]

اختلاف الأجسام بالهيئات

لا بدّ من افتراق الأجسام بالهيئات. والهيئات التي تقترن بها يمتنع أن تكون معلولة لنفس الجسمية بما هي جسمية. وإلّا لا تّفقت الأجسام في الهيئات والمقادير والأشكال، لا تّفاقها في الجسمية.

إنّ الأجسام لا تفيد الهيئات المميّزة

وإذا لم تقتضها مجرّد الجسمية ـ مع أنّ الأجسام لا قيام لها إلّا بها لاستحالة وجود الأشياء المتكثّرة دون مخصّصاتها ـ[2] وجب من ذلك أن لاتقوم الأجسام، إلّا بما هو غير جسم. فإنّ بعض الأجسام إذا لم يوجب تلك المخصّصات من حيث هو جسم لم يوجبها جسم غيره، لاشتراك كلّ الأجسام في الطبيعة الجسمية.

وغير الجسم:

إن كان عرضاً فلا يوجد الجسم الذي هو جوهر، لما عرفت من امتناع إفادة ما لا قوام له بنفسه وجود ما له قوام بنفسه.

وإن لم يكن عرضاً فليس هو الواجب الوجود. إذ لا يصدر عنه بغير واسطة ما له تركيب، إلّا إذا أوجد أحد جزئيه أوّلاً، وأوجد الباقي بواسطته ثانياً.

لكنّ الجسم لا يصحّ إيجاده له كذلك، لأنّ أحد جزئيه هو المادّة والآخر هو

---

١) قارن: درّة التاج ج ٥ / ٢٢

٢) مخصّصاتها: مخصّصايها، صو

الصورة. وقد سبق بيان استحالة أن يكون أحدهما علّة الآخر، أو واسطة مطلقة في وجود الآخر.

وليس هو أيضاً جوهراً نفسانياً وإلّا لكان متعلّقاً بالجسم، وكانت فاعليته من حيث هو كذلك بواسطة الجسم الذي تعلّق به. ونحن فنجعل كلامنا فيما صدر عنه ذلك الجسم، ولا بدّ من الانتهاء آخر الأمر إلى عقل هو المصدر بعد واجب الوجود لوجود الأجسام.

كيفية تقارن الهيولي بالصورة معاً

وكيفية هذه المصدرية هي: أنّ المبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولى بإعانة الصورة من حيث هي صورة مّا، لا من حيث هي هذه الصورة المعيّنة. إذ لو كان من حيث تعيّنها،[1] لما بقيت الهيولى بعد مفارقة تلك بعينها، فما كان يصحّ تعاقب الصور على هيولي واحدة. وكونها صورة ما ليس أمراً واحداً بالعدد، فلا يكفي في وجود الهيولى التي هي واحدة بالعدد. ولهذا افتقرت في وجودها إلى واحد بالعدد، دائم الوجود هو غير الصورة المفتقرة إلى الهيولى بوجه[2] ما، سواء جاز عليها مفارقتها أو لم يجز. وينضاف[3] إلى ذلك الواحدِ الصورةُ من حيث طبيعتها النوعية، فتجتمع منها علّة تامّة للهيولي مستمرّة الوجود معها.

فيكون ذلك المبدأ نظير شخص استبق سقفاً بدعامات متعاقبة، يزيل واحدة ويقيم أخرى بدلها. وتلك الدعامات هي نظير الصور المتعاقبة التي بها كان ذلك المبدأ المفارق مستبقياً وجود الهيولى. فباجتماعها تمّ وجود الهيولى ودخلت الصور[4] العاقبة من حيث هي تلك بعينها في العلّية بالعرض. وعند تمام وجود الهيولى تشخّصت بها الصورة، من حيث إنّها هذه الهيولى المعيّنة.

١) درّة التاج ج ٥ / ٢٣: «بعينها» ٢) بوجه: توجه، صو
٣) درّة التاج: «مضاف شوذ» (يضاف) / ونصّنا هذا يوافق هامشها
٤) الصور: الصورة، صو

لكونها قابلة للتناهي والتشكّل اللذين بهما تتشخّص الصورة.

وتشخّصت هي أيضاً بالصورة، من حيث هي صورة مطلقة، وموجبة لذلك التشخّص. فلا يعقل[١] وجود الصورة المعيّنة إلّا في مادّة معيّنة، ولا كذلك المادّة مع الصورة، فهكذا يجب أن يتصوّر كيفية صدور الجسم عن الفعل.

إنّ الجسم لا يفيد جسماً آخر بل العقل يفيده

و يدلّك أيضاً على كونه[٢] علّة للجسم كون الجسم لو فعل شيئاً لكان إنّما يفعل بصورته؛ لأنّه إنّما يوجد بالفعل بها، ولا يكون فاعلاً إلّا إذا كان موجوداً بالفعل بها. ولا يمكن أن يفعل بمادّته، لأنّه يكون بها موجوداً بالقوّة، ومن حيث هو كذلك فلا يصدر عنه فعل.

والصورة النوعية والجسمية إنّما يصدر عنها أفعالها بتوسّط ما فيه قوامها كما عرفت. ولا توسّط للجسم بين هذه الصور وبين ما ليس بجسم، سواء كان هيولى أو صورة أو غيرهما.

فلو أوجد جسم بصورته جسماً آخر لوجب أن يوجد أوّلاً جزئيه اللذين هما المادّة والصورة، حتّى يوجد بوجودهما[٣] الجسم. وإذا امتنع إيجاد جزئيه بصورة جسمية لعدم النسبة الوضعية بين الجسم وبين كلّ واحد منهما، وجب من ذلك أن يمتنع إيجاده بها.

فلا يوجد الجسم بجسم، ولا بنفس أيضاً من حيث هي نفس، فإنّها من هذه الحيثية لا تفعل إلّا بواسطة الجسم، كما مرّ. فهو إذن بعقل: إمّا عقل مطلق، أو عقل ببعض الاعتبارات.

تبيين المرام ببيان آخر

ومن الوجوه الدالّة على أنّ الجسم لا يفيد وجود جسم آخر، هو أنّه لو كان كذلك، لتقدّم هيولى الجسم ـ الذي هو العلّة ـ على جسميته. وهيولي

١) درّة التاج ج ٥ / ٢٤: «چه تعقّل نتوان كرد» (فلأنّه لا يعقل)
٢) أي كون العقل
٣) بوجودهما: بوجودها، صو

المعلول مشاركة في النوع لهيولى العلّة، ووقوع الهيولوية عليهما إنّما هو بالتواطؤ لا بالتشكيك[١] وغيره. فيلزم أن تكون هيولى المعلول متقدّمة على جسمية العلّة، فيتقدّم المعلول على العلّة؛ وهو محال.

إنّ العقل يوجد الفلك قطّ

ولو أوجد فلك من الأفلاك أو عنصر، فلكاً آخر أو عنصراً، لكان:
إمّا الحاوي يوجد المحوي،
أو المحوي يوجد الحاوي.
وكلا القسمين باطل.

إنّ الفلك الحاوي لا يوجد المحوي وهكذا بالعكس

أمّا الأوّل، فلأنّ الجسم لا يصدر عنه فعل إلّا إذا صار شخصاً معيّناً؛ إذ الطبيعة النوعية ما لم تكن كذلك لم تكن موجودة في الخارج، فلا تكون علّة لوجود غيرها؛ وحال المعلول مع وجود العلّة هي الإمكان؛ إذ لا يكون للمعلول وجود ووجوب إلّا بعد وجود العلّة ووجوبها، لا معها. ووجود المحوي وعدم الخلأ في الحاوي هما معاً، لا معية المصاحبة الاتّفاقية، بل معية مانعة من انفكاك أحدهما عن الآخر، فإنّهما لا يتخالفان في الوجوب والإمكان بحيث يمكن انفكاكهما، فلا يتصوّر[٢] أحدهما إلّا مع تصوّر الآخر. وتشخّص الحاوي العلّة[٣] وكذا وجوده ووجوبه متقدّم على تشخّص المحوي ووجوده ووجوبه.

فعدم الخلأ:

إن كان واجباً[٤] مع وجوبه، كان الملأ المحوي كذلك؛ لعدم تخالفهما في الوجوب والإمكان المؤدّي إلى جواز الانفكاك. لكنّ المحوي لا بدّ وأن يكون

---

١) بالتشكيك: بالتشكك، صو، تر / ضبط النص قياسي
٢) فلا يتصوّر: ولايتصوّر، صو
٣) هكذا في النسخ / جاء في *درّة التاج* ج ٥/٢٦: «تشخص حاوى علت» (حاوى العلة)
٤) واجباً: ـ، تر

ممكناً مع وجوب الحاوي: هذا خلف.

وإن كان عدم الخلاً ممكناً مع وجوبه فهو ممكن في نفسه، واجب بغيره، فلا يكون الخلأ ممتنعاً لذاته، بل بسبب؛ وقد بيّن بطلان ذلك.

ويلزم من امتناع الخلأ لذاته أن يكون المحوي واجباً لذاته، لا ممكناً. وإذ كان هذا اللازم باطلاً، فكون[١] الحاوي علّة موجدة للمحوي باطل أيضاً.

ويمكن اختصار هذا، بأنّ الحاوي لا يمكن أن يوجد المحوي إلّا وهو متشخّص، ولا يتصوّر تشخّصه إلّا وأن يكون المحوي موجوداً، لامتناع الخلأ. فلو أوجد المحوي لكان المحوي متقدّماً على نفسه تقدّماً بالذات؛ وذلك محال.

وكون الحاوي والمحوي ممكنين لا يوجب إمكان الخلأ إذا لم يكن الحاوي علّة محويه، لأنّ إمكان خلوّ مكانيهما ليس هو إمكان الخلأ الممتنع، فإنّ الخلأ لا ينفرض بارتفاع الحاوي والمحوي معاً، بل إنّما ينفرض فيما نحن فيه بفرض محيط لا حشو له، لتنفرض الأبعاد التي هي الخلأ. وأمّا العدم المحض فليس بخلأ، كما سبق.

وأمّا الثاني: وهو أن يكون المحوي علّة للحاوي فبطلانه ظاهر؛ إذ لا يتصوّر أن يوجد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل.

إنّ نفس الفلك الحاوي لا يوجد المحوي وهكذا بالعكس

وهذا القول المبرهن به على امتناع كون الحاوي والمحوي أحدهما علّة الآخر يمكن أن يبرهن به على أنّ النفس المتعلّقة بأحدهما لا يمكن أن تكون علّة للجسم الآخر.

وظاهر أنّها لا تكون علّة للجسم الذي هي متعلّقة به؛ فإنّ من له رتبة الابداع لجسم لا تقهره علاقة ذلك الجسم، حتّى يصير بحيث تتوقّف أفعاله كلّها أو بعضها على توسّطه. وإذا لم يمكن أن تكون النفس علّة لبعض الأجسام، فلا يمكن كونها علّة لشيء من الأجسام، إذ الأجسام ـ من حيث

---

١) فكون: فيكون، تر، مج

هي أجسام ـ لا اختلاف بينها في الطبيعة. وإن وجب الاختلاف فيها بأمور أخرى. وواجب الوجود فلا يبدع الأجسام بغير واسطة بالتقرير الذي مرّ: فلا بدّ إذاً من توسّط عقل في إيجادها.

إنّ الأجسام علّة معدّة لا موجدة

و الأجسام وإن لم تكن علّة موجدة للجسم ولا لأحد جزئيه. فإنّها تجعل مادّة جسم آخر في بعض الأحيان مستعدّة لقبول صور أو أعراض تفيض عليها من واهب الصور الذي هو العقل. أو ما يستند إليه: وذلك كالنار التي تجعل مادّة ما جاورها[1] بتسخينها إيّاه مستعدّاً لقبول الصورة الهوائية من واهبها. وكالشمس المعدّة بمقابلتها لقبول التسخين من واهبه: ولهذا تبقى السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة. ولأجله أيضاً يبقى كثير من الأعراض موجوداً بعد انعدام ما يظنّ أنّه علّة موجدة له. ولو كانت هذه وأمثالها عللاً موجدة للصور أو الأعراض لما كان يبقى شيء من تلك المعلولات بعد زوال[2] ما فرض أنّه موجد له. فوجدها أمر آخر من الروحانيات. لا من الجسمانيات.

---

١) جاورها: جاوزها، صو   ٢) زوال: + زوال، صو، تر

الفصل الخامس

في أنّ التشبّه بالعقل هو غاية الحركات السمائية[1]

غرض الأفلاك من حركاتهم

قد تبيّن لك ممّا سلف أنّ للسمائيات نفسـ[ـاً] محرّكة على الدوام، وتبيّن لك أيضاً أن الحركة لا تطلب لأنّها حركة فقط، بل لأنّها وسيلة إلى غيرها؛ فغرض نفوس الأفلاك من التحريك المذكور إمّا أن يكون غرضاً مظنوناً، كالثناء والمدح، أو لا يكون.

فإن لم يكن: فإمّا أنّه لأجل ما تحت الأفلاك، أو لا لأجل ما تحتها.

وما ليس لما تحتها: فإما لأمر غير معشوق للمحرّك، أو معشوق له.

وذلك المعشوق إمّا ذات، أو صفة.

وعلى التقديرين: فإما أن ينال، أو لا ينال.

فإن لم ينل: فإمّا أن لا ينال ما يشبهه أيضاً، أو ينال ما يشبهه.

ونيل الشبه:[2] إمّا دفعة أو لا دفعة.

وإذا لم يكن دفعة فالمتشبّه به: إمّا ممكن الوجود، أو واجب الوجود.

وممكن الوجود: إمّا جوهر أو عرض.

وكلّ واحد منها حيث لم يكن تحت الأفلاك ولا متعلّقاً بذلك، فهو: إمّا جرم فلكي، أو نفس فلكي، أو عقل، أو عرض متعلّق بأحد هذه الثلاثة.

والأقسام كلّها باطلة ما عدا العقل. فيتعيّن أن يكون هو الذي تطلب

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٢٨

٢) هكذا في النسخ / *درّة التاج*: «شبيه» / لعلّ الضبط: التشبّه

المحرّكات السماوية التشبّه به بالحركة. فتحتاج إلى إبطال قسم قسم، ليتعيّن هذا الذي هو الحقّ في نفس الأمر.

إنّ الفلك لا يتحرّك لغرض مظنون

أمّا كون غرضها[1] مظنوناً: فيدلّ على بطلانه أنّ حركاتها واجبة الدوام؛ فيجب ابتناؤها على أمر واجب الدوام، والمظنون من الكمالات. فالحدس يحكم أنّه لا يجب دوامه. فإنّ ما ليس بكمال في ذاته لا بدّ وأن يظهر للطالب في المدد الغير المتناهية أنّه كذلك. فحينئذٍ يترك الطلب، وتنقطع الحركة.

إنّ الفلك لا يتحرّك لأجل ما تحته

وأمّا كونها متحرّكة لأجل ما تحتها: وهذا هو[2] عالم الكون والفساد. فالحدس الصحيح يحكم بأنّه أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن يتحرّك لأجله؛ فإنّه قد تبيّن أنّه ليس لمجموعة بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يعتدّ به، بل ولا إلى واحد من الأفلاك، فضلاً عن مجموعها. وهو خسيس بالنسبة إلى تلك الأجرام النيّرة السمائية الآمنة من الفساد.

ثمّ لو كان غرضها نفع السافل لما اندرست الفضائل في الأزمنة المتطاولة، ولما انغرست[3] الملل الكافرة والأمم الجاهلية، ولما نبغت[4] الاعتقادات الفاسدة والأمور الخارجة عن السياسات الواجبة. هذا مع أنّ نفعها للسافل لا بدّ وأن ترجع منه أولوية عائدة إليها، كما علمت.

وكيف تستكمل العلّة بمعلولها، ويخرج كمال الشيء من القوّة إلى الفعل بما به خرج منها إليه؟

إنّ الفلك لا يتحرّك لأمر غير معشوق

[5] وأمّا كون تحريكها لأمر غير معشوق؛ فهو أمر لا يتصوّر في التحريك

١) غرضها: عرضها(؟)، صو
٢) هذا هو: هو هذا، صو، تر / ضبط النص قياسي
٣) درّة التاج ج ٥ / ٢٩: «منفرس» (انفرست) / وهو تصحيف
٤) نبغت: ظهرت ٥) قارن: درّة التاج ج ٥ / ٣٠

الارادي؛ فإنّه لا بدّ وأن يكون لشيء يطلبه المريد، ويختار حصوله على لا حصوله، وكلّ مطلوب ومختار فهو محبوب. ودوام الحركة يدلّ على فرط الطلب الدالّ على فرط المحبة، والمحبة المفرطة هي العشق. فالتحريك الذي لها هو لأجل معشوق ومختار.

إنّ الفلك لا يتحرّك لأمر معشوق

وأمّا كون المعشوق ذاتاً تنال: فامتناعه بسبب أنّ ذلك النيل لا يمكن أن يكون إلّا دفعة؛ ولو كان كذا لكان إذا نيلت الذات وقفت الحركة. لكنّها لاتقف، فلا تنال الذات بها.

وأمّا كون المعشوق صفة تنال: فلا يتصوّر نيلها بذاتها إلّا إذا انتقلت[1] من محلّها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة؛ وقد عرفت كيفية الحال في امتناع انتقال الأعراض المتشخّصة بمحالها.

وإذا لم تنتقل هي بعينها، بل حصل ما يماثلها فما نيلت هي، بل شبيهها هو الذي نيل.

و أمّا كون المعشوق لا ينال هو ولا شبيهه: فيمنع جوازه دوام حركتها، فإنّه لو كان كذلك لكان المتحرّك بالإرادة حركة دائمة طالباً[2] للمحال أبداً؛ والعقل السليم لا يتصوّر ذلك في المريد بإرادة كلّية، يتصوّر بها جوهر مجرّد عن الغواشي المادّية.

وأمّا كون المحرّك ينال شبيه معشوقه دفعة: فيبطله وجوب انقطاع الحركة عند نيله، وكان على ما سبق من الوقفة.

إنّ الفلك لا يتحرّك للتشبّه بجرم فلكي آخر

وأمّا كون المتشبّه به جرماً فلكياً: فيظهر[3] لك فساده من أنّ الجرم الفلكي لو تشبّه بجرم آخر فلكي، للزم أن تكون حركات الأفلاك كلّها متّفقة الجهة،

١) أي انتقلت الصفة
٢) طالباً: طالب، تر
٣) فيظهر: فظهر(؟)، صو

ولايكون بعضها إلى جهة والبعض إلى خلافها؛ لكنّها ليست بمتّفقة في جهة الحركة. وليس ذلك لعدم مطاوعة الطبيعة، فإنّ الأوضاع للجرم الكري متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة. والميل المستدير والجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة، ولا وضعاً معيّناً.

وليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيّناً، وإلّا لكان النقل عنه بالقسر. ولا جهة معينة؛ فإنّ وجود كلّ جزء من أجزاء الفلك المفروضة على كلّ نسبة، محتمل في طبيعة الفلك المقتضية، لتشابه أحواله وتشابه ما يفرض له من الأجزاء.

واختلاف حركاتها ليس منسوباً إلى اختلاف هيولاتها بالماهية، إذ القابل لايكون فاعلاً لما قبله. ولأنّه لو كان لهذا السبب لكانت حركات الأفلاك طبيعية؛ وقد مرّ فساده.

ولا يجوز أن تكون نفوس الأفلاك يقتضي طبعها أن تريد جهة معينة أو وضعاً معيّناً، إلّا أن يكون لها غرض في الحركة تخصّص بذلك؛ فإنّ الإرادة تتبع الغرض، لا أنّ الغرض يتبع الإرادة؛ فلا تختلف إذن جهات الحركة فيما نحن فيه إلّا باختلاف أغراض المتحرّك، أو المتحرّكات.

إنّ الفلك لا يتحرّك للتشبّه بنفس فلكي آخر

وأمّا كون المتشبّه به نفساً فلكياً: فبهذا بعينه يظهر بطلانه؛ فإنّ النفس التي للفلك لو تشبّهت بنفس أخرى فلكية، لوجب أن تشابهها في المنهاج الذي للحركة، فكانت توافقها في جهاتها وأقطابها. وإن وجب قصور فإنّما يوجبه ضعف المتشبّه عن التشبّه التامّ، لا مخالفته. ونحن فلا نجد الاتّفاق في ذلك في جميع السمائيات.

وأمّا كونه عرضاً في جرم فلكي أو نفس فلكي: فما دلّ على بطلانه أن يكون التشبّه بجوهريهما هو بعينه دالّ على بطلانه.

إنّ الفلك لا يتحرّك للتشبّه بالواجب الوجود

و أمّا كون ذلك المتشبّه به هو واجب الوجود: فيعلم امتناعه من هذا أيضاً. فإنّ واجب الوجود كما يتحقّق هو واحد من كلّ وجه. والمطلب متى كان[1] واحداً، كان الطلب لا محالة واحداً.

إنّ الفلك يتحرّك للتشبّه بالعقل

فلم يبق من الأقسام إلّا أن يكون تشبّه الأفلاك في حركاتها الإرادية الدائمة الدورية بعقل أو بعرض فيه. وإذا كان بعرض فيه فالتشبّه به أيضاً فيما فيه من صفة أو صفات. فعلى كلا التقديرين، ليس تشبّهها إلّا بالعقل. وذلك التشبّه هو تحصيل كمال واحد، وكمالات كثيرة تستفاد منه، ولكن لا بالتمام. وإلّا لكان متى حصل أو حصلت انقطعت الحركة. بل لا يمكن حصولها، إلّا بتحصيل أجزائها على التعاقب. ومثل هذا الطلب لا يمتنع أن يبقى دائماً، بل هو فيما نحن فيه واجب الدوام، على ما تحقّقت قبل.

ويجب أن تعلم أنّ خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلّي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية؛ بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلّي. وتلك الأمور وإن دلّنا عليها اختلاف الحركات لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة سبيل.

وليس تلك الكمالات هي أن تخرج أوضاع الفلك بالحركة من القوّة إلى الفعل، فإنّ الأوضاع الخارجة إلى الفعل إنّما هي كمالات مّا بالقياس إلى الجسم، لا إلى محرّكه. إنّما[2] الكمال اللائق بمحرّكه هو تشبّهه بمبدئه[3] المفارق في صيرورته بريئاً عن القوّة. لكنّ الكمال والتشبّه يقعان بالتشكيك على أمور مختلفة الحقائق وقوع اللوازم. فإذاً ههنا شيء مّا يحصل لمحرّك كلّ فلك بالتحريك، هو كمال بالقياس إلى المحرّك وتشبّه بالقياس إلى المبدأ المفارق.

---

١) كان: لكان، صو

٢) درّة التاج ج ٥ / ٣٣: «جه» (لأنّ)

٣) بمبدئه: لمبدئه (؟)، تر

ما ينفع العالم السفلي من حركة السمائيات

وليس ما يتبع حركات السمائيات من نفع العالم السفلي بقادح في أنّ الغاية من حركاتها ليست هي نفعه. فإنّ ما هو من ضرورة الغاية غير نفس الغاية الحقيقية، بل ربّما كان غاية بالعرض.

وهي على أقسام:

فمنه ما يكون أمراً لا بدّ من وجوده، حتّى توجد الغاية على أنّه علّة لها، مثل صلابة الحديد، ليتمّ القطع.

ومنه ما هو كذلك على أنّه لازم للعلّة، كالدكنة[1] للحديد.

ومنه أمر لازم للغاية، كحبّ الولد اللازم للغاية في التزوّج، وهو التناسل؛ وحدوث الحادثات العنصرية عن حركة الأفلاك التي غايتها هو استفادة الكمال ممّا فوقها، هو من هذا القبيل.

١) الدُكنة: اللون الذي يميل إلى الأسود (هامش درّة التاج ج ٥ / ٣٣)

الفصل السادس

في بيان أنّ العقل يجب أن يكون حيّاً مدركاً لذاته ولغيره، وفي كيفية ذلك الإدراك[1]

تمهيد في معنى الإدراك

قد تحقّقت أنّ إدراك الشيء هو نفس حصول مثاله عند المدرِك. لا أمر تابع له. فإنّه لو كان غيره لكان إدراك الشيء غير تحصيل ماهيته ومعناه، وهو على خلاف ما سبق تقريره. وليس الملاحظ للشيء وجوداً له في المدرِك أو عنده ثانياً، بل نفس حصوله مرّة واحدة فقط. وإلّا للزم التسلسل المحال. فوجود المدرَك لمدرِكه[2] نفس إدراكيته له. والسواد القائم بالجسم لو كان قائماً بذاته لكان سواداً لذاته لا لغيره، وكذا النور القائم بالجسم الذي هو ظهور للجسم لو قام بنفسه، لكان نوراً لنفسه، أي ظهوراً لنفسه.

وهكذا حال الصور العقليّة المجرّدة. فإنّه لما كان حصولها لما يتعقّلها هو نفس تعقّله لها. فلو قامت بذاتها لكانت تعقّلاً لذاتها لا لغيرها. فكانت مدركة لذاتها.

إنّ المادّة لا تدرك ذاتها

وقد اتّضح بهذا أنّ ما يكون وجوده لغيره لا يدرك ذاته. فإنّ مدرك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده إدراكه لذاته. ولهذا لا نجد ضرورياً في إدراك مفهوم «أنا» إلّا الحياة التي هي وجود الشيء عند نفسه. ونعلم أنّ جميع ما

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٣٤

٢) لمدركه: لدركه، صو / *درّة التاج*: «مدرك راه» (للمدرك)

وراء ذلك خارج عنّا، وجودياً كان أو عدمياً، لازماً للنفس أو مفارقاً.

وعلى هذا، فكلّ ما هو في المادّة فهو محجوب عن ذاته، لكون وجوده[١] لغيره، لا لنفسه. وكلّ ما لا يتحصّل بنفسه لا يمكن أن يحصل له شيء؛ إذ الحاصل لا يكون بالحقيقة له، بل يكون لما هو حاصل له، ومتحصّل به.

ومن هذا يظهر أنّ الهيولى الجسمية، والصورة الحالّة فيها، وجميع المركّبات، والأعراض، ليس شيء منها بعاقل، ولا حيّ على الإطلاق.

إنّ العقل يدرك ذاته وغيره

و[٢] العقل لمّا كان مجرّداً قائماً بذاته وجب أن يدرك ذاته، وأن يكون إدراكه لذاته نفس ذاته، لا زائداً عليها، كما قرّر في النفس؛ بدليل أنّ صورته المطابقة له لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان مدركاً[٣] لها، ولكان نفس حصولها له هو إدراكه لها. فإذا قامت بذاتها، فمن الواجب أن يكون إدراكها لذاتها؛ إذ قيامها بذاتها هو حصولها لذاتها، ككلّ واحد من الأعراض له[٤] لو قام بذاته.

و كلّ ما يدرك ذاته فمن شأنه أن يدرك غيره، فإنّ العلم بالملزوم يقتضي العلم بلازمه إذا كان ذلك اللزوم لذاته. وجميع الماهيات لها لوازم. ولو لم تكن إلّا لوازمها العامّة ـ كالوجود والوحدة وغيرهما ـ فتعقّل الذات وتعقّل الغير متعاكسان. فإنّ كلّ ما[٥] يعقل غيره يعقل ذاته، وكلّ ما[٦] يعقل ذاته يعقل غيره. وكلّ ما[٧] يصحّ أن يكون معقولاً للغير، فإنّه إذا قام بذاته كان عاقلاً لذاته [و] معقولاً لذاته.

كلّ ما يعقل ذاته يعقل غيره و بالعكس

وتلخيص بيان هذه الدعاوي بعد الاستعانة بما مرّ، هو: أنّ كلّ شيء يعقل شيئاً، فله أن يعقل أنّه يعقله. وكلّ ما له ذلك، فله أن يعقل ذاته، فكلّ ما يعقل

---

١) وجوده: وجود، صو
٢) الإطلاق و: ـ، تر
٣) مدركا: يدركا(؟)، تر
٤) له: ـ، تر
٥) كلّ ما: كلما، صو، تر
٦) كلّ ما: كلما، صو، تر
٧) كلّ ما: كلما، صو، تر

شيئاً فله أن يعقل ذاته؛ وكلّ معقول قائم بذاته فيمكن أن يعقل مع غيره. ومعنى كونه معقولاً مع غيره هو مقارنته للغير في القوّة العاقلة لها؛ فهو مقارن للغير وللقوّة العاقلة أيضاً. فلا يمتنع عليه إذ هو قائم بذاته أن يقارن المعنى المعقول.

وإن امتنع عليه ذلك فلمانع غير ذاته. فيمكن له من حيث ذاته أن يكون عاقلاً. وإذا أمكن عليه ذلك فهو مدرك لذاته وللوازمها دائماً. فإنّ إدراك ذاته ليس أمراً غير ذاته حتّى يصحّ عليه أن يكون تارةً يتّصف به فيدرك ذاته، وتارةً لا يتّصف به فلا يدركها.

والصور[١] المجرّدة في العقل وإن قارنت[٢] الصورة المعقولة فيه غيرها، فليست مرتسمة بتلك الصور، بل المرتسم بها هو القابل لهما جميعاً. وليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً بالآخر من الآخر به؛[٣] فإنّهما وإن اختلفا بالماهية فنسبتهما إلى محلّهما غير مختلفة، بل متساوية؛ كنسبة الحركة والسواد إلى محلّهما الذي هو الجسم، لا كالحركة والبطء، الذي هو هيئة فيها. فإنّ الصورتين المذكورتين قد توجد كلّ واحد منهما بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولاً بدون الآخر. فلا يكون كونه هيئة فيه أولى من كون الآخر كذلك. فلو قبل كلّ منهما الآخر لقبل كلّ منهما نفسه، وهو محال. فلا يحصل شيء منهما للآخر، فلا يعقله. فمقارنتها إذاً في العاقل غير مقارنة الصورة والمتصوّر. واستعداد الصورة للمقارنة إن كان لازماً لماهيتها النوعية، فهو غير منفكّ عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوّة العاقلة. وإن لم يحصل إلّا عند الحصول في العقل، فيكون استعداد المقارنة لم يحصل إلّا مع المقارنة أو بعدها، وهو ظاهر الاستحالة.

ولولا ما قرّر أوّلاً لما لزم من مقارنة الصورة المعقولة لما تعقّلها، كونها إذا كانت قائمة بذاتها وجب أن تكون عاقلة. ومع هذا فالحدس والذوق السليم

---

١) الصور: الصورة: ، تر ٢) قارنت: فارقت ، تر
٣) الآخر به: الآخرية ، صو

هو الذي يؤيّد هذا البرهان. وإذا أردت مأخذاً أسهل من هـذا، فـيجب أن تأخذه من علم النفس بذاتها وبغيرها. فإنّ ذلك نجده من أنفسنا. وهو متحقّق في الأنفس السمائية بما سلف من الأدلّة.

إنّ كـمالات النفس كالعلم والحياة تسـتند إلى العـقل أيـضاً

وإذا كانت النفوس بأسرها تستند إلى عقل يكون علّة فـاعلية لهـا إمّـا بتوسّط شيء من النفوس أو لا بتوسّطها، فلا يمكن أن يكون ذلك العقل أنقص في مرتبة الوجود منها.

والعلم والحياة هما من الكمالات الغير الزائدة على الذات، بل هما كـمال للذات من حيث هي؛ والعلّة الفاعلية لما له هذا الكمال الذاتي يمتنع أن تكون قاصرة عنه فيه؛ فإنّ تلك الذات على ما هي عليه من الكمـال الغـير الزائـد عليها، هي مستفادة من تلك العلّة وتابعة لها في ذلك الكمال. فـلا يـصحّ أن تساويها فيه فضلاً عن أن يكون أشرف منها.

وقد عرفت أنّ الذي من الفاعل هو نفس الماهية الخارجية، فهي كظلّ له، فلا تكون أتمّ وأكمل منه. وكمالية العلم والحياة كمال في نفس الذات، لا تابع لها، بحيث يحتمل أن يكون مكتسباً من غير فاعلها. والفاعل البعيد في هذا أبلغ من القريب.

وهذه الطريقة فلا تتمشّى إلّا في العقل الذي تـستند إليه النفوس في العلّية، أو العقول التي هي كذلك، ولا يستمرّ استعمالها في كلّ عقل، بخلاف الطـريقة الأولى. لكنّ الحدس بعد الوقوف على القواعد السـالفة يحكـم أنّ العـقل في الجملة أفضل من النفس ـ سواء انتسبت إليه بالمعلولية، أو لم تنتسب ـ وذاك لتمامه واستغنائه عن العلاقة الجسمانية، فإنّها[1] لنقص في جوهر النفس. وإذا كان أتمّ منها[2] في ذاته، فهو أتمّ منها في العلم الذي هو نفس ذاتهـا، وهـو عـلمها بذاتها، وفي العلم المغاير لذاتها، اللازم لها، وهو علمها بغيرها. وكذلك القول في

١) أي فانّ العلاقة

٢) أي إذا كان العقل أتمّ من النفس

الحياة. وإنّما يقال ذات وعلم وحياة، مع كون الكلّ شيئاً واحداً للاختلاف بينهما بنوع من الاعتبار.

وربّما يتحقّق لك فيما يستأنف أنّ العقول بأسرها إنّما تختلف في ذواتها بالكمال والنقص، وحينئذٍ يتبيّن لك أن كمالاتها الذاتية لا تختلف إلّا كذلك، فيجب أن تكون كلّها عالمة وإن كان علم بعضها أنقص من علم بعض.

إنّ العقل لا يتغيّر علمه

والعقل فلا يجوز أن يتغيّر علمه، فإنّه لو تغيّر لافتقر في تغيّره إلى حركة دائمة دورية، كما عرفت. فيكون العقل حينئذٍ من الأمور الداخلة تحت الحركات، ومستكملاً بالأجرام المتحرّكة. فيكون ـ والحالة هذه ـ نفساً، لا عقلاً؛ وهو خلف. فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلّي لا يتغيّر فيه،[1] ولا يفتقر فيه إلى آلة جسمانية.

---

١) فيه: ـ، تر

الفصل السابع

في بيان كثرة العقول، وجملة من الأحكام المتعلّقة بها[1]

من وقف على ما سلف من الأصول، تحقّق أنّ العقول في الوجود كثيرة، وأنّه لا يمكن أن يكون عقل واحد فقط هو العلّة الفاعلة لموجودات العالمين، أعني الجسماني والنفساني. ويكون هو الذي تتشبّه به النفوس المحرّكة للأجرام السماوية بأسرها، وهو بعينه الذي يخرج نفوسنا في تعقّلاتها من القوّة إلى الفعل.

إنّ قاعدة الواحد تفيد كثرة العقول

ولو جاز أن يكون المؤثّر لهذه الآثار كلّها[2] عقلاً واحداً، لوجب أن يكون:[3] إمّا مركّباً، وإمّا متّصفاً بصفات كثيرة، أو له اعتبارات مختلفة.

وهذه التوالي الثلاثة باطلة، فكذا المقدّم.

وتتبيّن الشرطية بما سبق بيانه من أنّ الواحد من حيث هو واحد، لا يؤثّر إلّا أثراً وحدانياً. وإذ هذه الآثار كثيرة فلا بدّ لها من كثرة تستند إليها: إمّا في ذات العقل بأن يكون مركّباً، وإمّا في صفاته واعتباراته.

و أمّا بطلان هذه الأقسام فيتبيّن بأنّ تركيب العقل يقتضي أن لا يكون مدركاً لذاته، لما علمت أنّ كلّ مدرك ذاته فهو غير مركّب، لكنّ العقل قد تبيّن أنّه يدرك ذاته، فليس بمركّب. ويقتضي تركيبه أيضاً أن لا يكون هو الصادر الأوّل عن واجب الوجود، لما ستعلم أنّه واحد حقيقي، لا شريك له، فلا يصدر

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٤٠

٢) كلّها: كلما(؟؟)، صو

٣) أن يكون: ــ، تر

عنه من غير واسطة أكثر من واحد بسيط. ولا يمكن فيه أن تكثّر صفات أو اعتبارات إلّا بقياسه إلى ما قبله وهو الواجب، أو إلى ما بعده وهو معلولاته.

أمّا قياسه إلى الواجب فلا يمكن أن يتحصّل منه من الصفات والاعتبارات ما يفي بهذه الكثرة كلّها، وذلك ظاهر عند التأمّل.

وأمّا قياسه إلى معلولاته فهو متأخّر عن معلولاته فلا يتأتّى أن يحصل منه ما يكون شرطاً في تكثّر تلك المعلولات؛ لأنّ الشرط متقدّم على المشروط. وإذا كان كذلك فهذه الكثرة لا تحصل إلّا من عقول كثيرة العدد جدّاً. والذوق السليم يشهد بذلك بعد الاطلاع على القواعد التي يبتني هذا البحث عليها.

وكيف يتصوّر في فلك الثوابت أو أفلاكها مع ما فيه، أو فيها من الكواكب ـ التي لا تنحصر لنا كثرة، سواء كانت متّفقة الأنواع، مختلفة اللواحق المميّزة بعضها من بعض، أو مختلفتها ـ أن يكون بجميع ما يشتمل عليه صادراً عن عقل واحد بجهة واحدة أو جهات[1] قليلة حصلت منه، ومن نسبته إلى الواجب، ونسبة الواجب إليه.

أوضاع الكواكب وكثرة الأفلاك واختلاف حركاتها لا تحصل إلّا من عقول كثيرة

ثمّ اختصاص كلّ كوكب بموضع من الجسم البسيط ليس هو لذاته، ولا لذات الجسم؛ فإنّه تخصيص من غير مخصّص. بل لاختلاف هيئات في علّته الفاعلية، ليحصل من المجموع المجموع. وتلك الهيئات يجب كونها متكثّرة، على حسب ما حصل باعتبارها، ويمتنع حصول مثلها في المعلول الأوّل لواجب الوجود.

وكلّ فلك كلّي من أفلاك الكواكب المتحيّرة، فيه عدّة أفلاك: بعضها محيط بالأرض، وبعضها غير محيط بها، كما عرفت.

فهذه وأمثالها لا تتحصّل إلّا من عقول كثيرة، أو من هيئات كثيرة في عقل واحد، لا يحصل في ذلك العقل الواحد إلّا بمقايسته إلى عقول كثيرة أيضاً.

---

١) جهات: بجهات، صو

وكيف كان فلا بدّ من تكثّر العقول في صدور هذه الأشياء المتكثّرة التي قد بيّن أنّه لا يمكن إسنادها[1] من أقسام الموجودات إلى غير العقل.

وعلى مثل هذا تدلّ كثرة التشبّهات في النفوس الفلكية المختلفة التحريكات؛ فإنّها إن كانت لاختلاف العقول فهو المطلوب، وإن كانت لاختلاف هيئات في عقل واحد، فيلزم منه أيضاً وجود عقول متعدّدة. فلا تصدر هذه الأفلاك وكواكبها ونفوسها المحرّكة لها إلّا بعد وجود كثرة وافرة من العقول.

إشارة إلى قاعدة إمكان الأشرف

ولا تؤخذ الأفلاك في الترتيب في أوّل ما تؤخذ[2] العقول في ذلك؛ بل العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب العلّي والمعلولي. وينفعل البعض عن البعض بهيئات كثيرة، حتّى يمكن وجود ما قد وجد.

وما تحصل منه النفوس أشرف ممّا تحصل منه الأجسام، وما يتحصّل[3] منه الأشرف من كلّ جملة أشرف ممّا يتحصّل[4] منه الأدون منها. فيحصل من الأشرف الأشرف، ومن النازل النازل، ومن المتوسّط المتوسّط، مع احتمال أن يكون الشرف وما يقابله في ذوات العقول أو في هيئاتها التي باعتبارها كانت مبادئ أمور متكثّرة.

وهذه العقول هي أشرف الموجودات، وبينها من النسب العددية عجائب تحصل منها في النفوس. وللأجسام عجائب أيضاً.

ولا يبعد وجود عقول متكافئة تكافؤ النفوس الإنسانية.

إثبات أرباب الأنواع

و ربّما يمكنك أن تستدلّ على كثرة العقول بما عرفت من افتقار التحريكات

١) إسنادها: استنادها، صو
٢) درّة التاج ج ٥ / ٤٢: «مترتب نمی‌شوند... مترتّب نمی‌شوند» (لا يترتّب... لا يترتب)
٣) درّة التاج ج ٥ / ٤٢: «حاصل شود» (يحصل)
٤) درّة التاج «حاصل شود» (يحصل)

المنسوبة إلى القوى النباتية والحيوانية إلى موجود له عناية بأنواع النبات والحيوان، هو غير النفس الناطقة وما يجري مجراها، لغفول الإنسان[١] عن نموّه وتغذيته وتولّد ما يتولّد منه. وإذا تنبّه لشيء من ذلك في الجملة فلا يعلم كيفيته ولا سببه ولا ما فيه من التدبير المتقن والنظام. ولو كان المعتني بالنوع نفساً له متعلّقاً به تعلّق نفوسنا بأبداننا، لكان يتألّم بتضرّر الأبدان، فما كان يزال في الألم، لأنّ عنايته بجميع أبدان نوعه، لا ببدن واحد فقط. وليست هذه العناية عناية تعلّق، بحيث يحصل منه ومن البدن الذي يتصرّف فيه حيوان واحد، هو نوع واحد. والحدس يحكم من هذا وممّا[٢] يجري مجراه أنّ للأنواع الجسمانية ذواتاً روحانية فيها هيئات روحانية، تكون النسب الجسمانية في النوع الجسماني كظلّ لها.[٣]

ولمّا لم ينحفظ ذلك النوع في شخص معيّن لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد، حفظ بشخص منتشر. فتلك الذوات هي التي تمدّ الأنواع بكمالاتها وتحفظها بتعاقب أشخاصها، مع كونها غير متعلّقة بها. فإنّ من له رتبة الايداع لجسم، لا تقهره علاقة ذلك الجسم، حتّى يصير بحيث يفتقر في صدور الفعل عنه إلى توسّطه. وليس من شرط المتصرّف في جسم أن يكون مبدعاً له. ولا من شرط المبدع لجسم أن يتصرّف فيه.

و لا يستنكر كون الهيئات الجرمانية مماثلة أو مناسبة للهيئات الروحانية، فإنّ الانسانية الكلّية هي في الذهن مجرّدة غير متقدّرة، مع أنّ التي في الأعيان ليست كذلك. ولا يلزم من هذا أن تكون هذه الذوات إنّما حصلت لتكون كالقالب[٤] والمثال للأنواع، فإنّ المبدع للأشياء لايحتاج في إبداعه لها إلى مثل ليكون دستور الصنعة. ولو احتاج إلى ذلك لاحتاج المثل إلى مثل آخر كذلك.

---

١) درّة التاج ج ٥ / ٤٣: «ايشان» (ها) / وهو تصحيف لفظ «انسان»
٢) ممّا: ما ، تر ٣) ممّا: ما ، تر
٤) درّة التاج ج ٥ / ٤٤: «چون غالب» (كالغالب) / وهو تصحيف

إلى غير النهاية. وما يتّخذ له القالب والمثال يجب أن يكون أشرف منها، لأنّه الغاية. فيلزم أن تكون الجسمانيات أفضل من الروحانيات. ولا يصحّ هذا في[1] العقول السليمة.

ومن له رتبة إيجاد هذه الأنواع الجوهرية فلا بدّ وأن تكون ذاته أشرف من ذواتنا التي هي أنفسنا الناطقة بتفاوت غير يسير، لأنّها تقصر عن إيجاد جرم، فضلاً عن إيجاد ما هو أشرف منه. وما هو بهذه المثابة فلا يفعل من حيث هو متعلّق بالجسم تعلّق الاستكمال به. فاذاً هذه الذوات إنّما تفعل ما تفعله من الأنواع من حيث هي عقول، لا من حيث هي نفوس، لو كان لها تعلّق بالأجسام باعتبار مّا.

أزلية العقول وأبديّتها

ولمّا علم من إدراك العقول لذواتها أنّها بسيطة، وجب من ذلك أن يكون كلّ واحد منها من حيث هو كذلك أزلياً أبدياً، بعين ما بيّن به ذلك في النفس من حيث ذاتها البسيطة.

إنّ كمالات العقول حاصلة لها بالفعل

والمجرّدات التي هي عقول على الإطلاق، لا يجوز أن يكون شيء من كمالاتها اللائقة بها بالقوّة، بل يجب أن تكون كلّ كمالاتها، وكلّ أمر ممكن الحصول لها حاصلاً بالفعل، لأنّه إن لم يحصل لها أزلاً وأبداً فهو ممتنع الحصول لا ممكنة. فإنّ استمرار عدمه لها دالّ على امتناعه عليها إمّا لذاتها أو لغيرها. وإن حصل بعد عدمه أو عدم بعد حصوله افتقر ذلك الأمر المتجدّد كما علمت، سواء كان هو الوجود أو العدم إلى حركة دورية مستمرّة.

فإن كان شيء من الحركة أو المتحرّك بها أو النفس المؤثّرة لها معلولاً لذلك العقل، لزم المحال من وجهين:

أحدهما: استكمال العلّة بمعلولها، من حيث هو معلول لها، وهي علّة له.

---

١) في: + في، تر

وثانيهما: أن يكون العقل مستكملاً بالجسم. فلا يكون عقلاً؛ وهذا خلف.

وإن لم يكن شيء من ذلك معلولاً للعقل، فالمحال الثاني لازم لا محالة، دون الأوّل.

وأمّا المجرّدات التي هي عقول باعتبار ونفوس باعتبار آخر، فيجب أن تكون كذلك من الوجه الذي هو به عقول، دون الوجه الآخر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب السابع

في واجب الوجود ووحدانيته ونعوت جلاله وكيفية فعله وعنايته

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

في إثبات واجب الوجود لذاته[1]

الطرق العشرة في إثبات الواجب

الطرق التي يستدلّ بها على وجود الواجب لذاته كثيرة. والذي أذكر منها ههنا عشرة:

الطريق الأوّل:

هو أنّه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود. لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلّها ممكنة الوجود. وكلّ موجود ممكن الوجود يفتقر[2] إلى وجود علّة موجودة معه ترجّح جانب وجوده على جانب عدمه. فمجموع الموجودات الممكنة تفتقر إلى موجود هذا شأنه. وذلك الموجود:

إمّا نفس ذلك المجموع،

أو داخل فيه،

أو خارج عنه.

فإن كان نفس المجموع:

فإما أن يعني به الآحاد بأسرها. مع عدم الالتفات إلى التأليف؛

أو لا مع عدم الالتفات إليه.

فإن عني به ما لا يلتفت فيه إلى التأليف. فنجعل كلامنا في الآحاد بأسرها. فإنّها ليست علّة لنفسها؛ إذ المعلول يجب أن تكون علّته مغايرة له. وإلّا لكان

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٤٦

٢) يفتقر: فيفتقر، صمو

متقدّماً بالذات على نفسه، ومفتقراً إليها ومستفيد الوجود منها، وهو بديهي البطلان.

ولا علّتها بعض تلك الأفراد، لامتناع كونه علّة لنفسه ولعلله، لأنّ العلّة التامّة للشيء يجب أن لا يفتقر ذلك الشيء إلى ما هو خارج عنها؛ لكن لو كان ذلك الشيء مركّباً من ممكنات وافتقر بعض تلك الممكنات إلى أمر خارج عن الشيء، لزم أن يفتقر الشيء إلى ذلك الخارج أيضاً، لأنّه مفتقر إلى جزئه المفتقر إلى الخارج، والمفتقر إلى المفتقر مفتقرٌ أيضاً إلى ما افتقر إليه، فلا تكون علّته التامّة تامة، هذا خلف.

فبعض[١] أفراد الجملة لو كان علّة تامّة للجملة لما افتقر بعض آخر منها إلى ما يخرج عنها، فكان يلزم أن تكون عللها معلولة لها، وأن تكون هي نفسها معلولة لنفسها، وهذا مع كونه بيّن الامتناع، فهو يوجب أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد، وقد علمت أنّه ممتنع أيضاً.

وليس علّتها أمراً خارجاً عنها، لأنّ تلك الآحاد:

إن كانت غير متناهية، فهو باطل، لما مرّ، ولأنّ كلّ واحد، وكلّ جملة منها مستندان[٢] إلى علّة تامّة غير خارجة عن[٣] السلسلة التي هي غير متناهية، متقدّمة على ذلك الواحد وعلى تلك الجملة، فلو كانت العلّة التي للآحاد بأسرها حينئذٍ خارجة عنها لاجتمع على بعضها علّة مع العلّة التامّة؛ وقد عرفت استحالته.

وإن لم تكن تلك الآحاد غير متناهية، وجب انتهاؤها إلى علّة غير معلولة، وتلك هي واجب الوجود.

و إذا كانت الآحاد بأسرها معلولة وعلّتها على تقدير أن لا يكون فيها

١) بيان لكلامه: «إمّا نفس ذلك المجموع»
٢) كذا في النسخ
٣) عن: من، صمو

واجب الوجود، يمتنع أن يكون نفسها، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها. فهي[١] ممتنعة على ذلك التقدير.

وإن عني بالمجموع اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف، فذلك هو كون الشيء علّة لنفسه، وبطلانه ظاهر.

وإن كان ما هو علّة مجموع الممكنات داخلاً في المجموع، فكونه علّة ذلك: إمّا بانفراده، أو مع سائر الآحاد.

لا جائز أن يكون بانفراده؛ وإلّا لكان علّة لنفسه ولعلله، بالتقرير السابق.

ولا جائز أن يكون علّة مع باقي الأجزاء؛ إذ المفهوم من ذلك أن تكون العلّة هي المجموع بأحد العنايتين المذكورتين. وقد عرفت أنّ ذلك محال.

فبقي أن تكون العلّة لجملة الممكنات الموجودة هو الخارج عنها. والخارج عن مجموع الممكنات لو كان ممكناً لكان من تلك الجملة، لا خارجاً عنها، فهو إذاً واجب الوجود لا بدّ.

الطريق الثاني:

لو كان كلّ موجود ممكناً مع أنّه لا بدّ لكلّ ممكن من علّة موجودة معه، فإن كانت[٢] تلك العلّة ممكنة أيضاً افتقرت إلى علّة أخرى ممكنة؛ وهلّم جرّاً.

فإن كان في تلك المعلولات ما هو علّة لعلّته القريبة أو البعيدة، فذلك هو الدور.

وإن لم يكن فيها ما هو كذلك، فهو التسلسل؛ وكلاهما محالان لما مرّ.

الطريق الثالث:

كلّ جملةٍ كلّ واحد منها معلول ــ سواء كانت تلك الجملة متناهية، أو غير

---

١) أي: العلّة (درة التاج ج ٥ / ٤٧)   ٢) كانت: كان، صو

متناهية ـ فإنها تقتضي علّةً خارجةً عن آحادها، موجودةً معها. لأنّها إن لم تقتض علّة أصلاً، فهي واجبة غير معلولة. وهذا وإن كان نفس مطلوبنا فهو في مثل هذه الصورة محال؛ لأنّ كلّ مجموع يتركّب من آحاد، فهو واجب بآحاده، لا بذاته.

وأعني بالجملة ههنا ما هو كالعشرة الحاصلة من آحادها، التي لم يحصل عند اجتماع أجزائها شيء غير الاجتماع، مثل هيئة أو وضع أو مزاج معدّ لقبول ما صار به المجتمع نوعاً.

فإن كانت هذه الجملة معلولة الآحاد بأسرها، لزم أن يكون الشيء علّة لنفسه.

وإن كانت معلولة بعض الآحاد، فليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، بل أيّ بعض فرض أنّه هو علّة الجملة، فعلّته أولى منه بذلك؛ بخلاف ما لو فرضنا الجملة مركّبة من واجب وممكن، فإنّ الأولوية للواجب ظاهرة حينئذٍ. فلا بدّ وأن تكون معلولة لما هو خارج عن الآحاد كلّها. والخارج عن كلّ الممكنات جملة وآحاداً، هو بالضرورة واجب الوجود.

الطريق الرابع:

مجموع الممكنات الموجودة ممكن، فله علّة تامّة موجودة، وهي لايجوز أن تكون نفس ذلك المجموع، لما مرّ. ولا داخلة فيه، لتوقّفه على كلّ واحد من أجزائه، فلا يكون شيء منها علّة تامّة له. فهي موجود خارج عنها ـ سواء كانت متناهية الآحاد، أو غير متناهيتها ـ والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته.

الطريق الخامس:

متى فرضنا مجموع الموجودات ممكناً بجملته وآحاده، فلا بدّ من وجود سلسلة غير متناهية. فعلّة تلك السلسلة إن لم تكن هي آحادها بأسرها، فهي إمّا بعضها، أو خارج عنها.

وكلاهما على تقدير أن لا واجبَ محالٌ، لما مضى. وإن كانت هي آحادها بأسرها فتلك الآحاد مفتقرة أيضاً إلى علّة، وليست هي نفسها، ولا بعض آحادها، ولا الخارج عنها. وجميع ذلك قد سبق تقريره.

وإذا بطلت هذه الأقسام كلّها، لم توجد السلسلة المذكورة لوجود استنادها إلى علّة، مع عدم[١] استنادها إلى علّة. فوجب انتهاء السلسلة إلى الواجب ضرورة.

الطريق السادس:

الموجودات حاصلة. فإن فرضت واجبة، فقد وقع الاعتراف بالواجب؛ وإن كانت ممكنة فتحتاج إلى مرجّح. ومجموع الممكنات ممكن. فالمجموع ممكن، لا لأنّ الحكم على كلّ واحد يلزم أن يكون على الكلّ؛ بل لأنّ المجموع معلول الآحاد.

وإذا كانت العلّة ممكنة، فالمعلول أولى بالإمكان. وإذا كان الجميع ممكناً محتاجاً إلى مرجّح، فليس مرجّحه بممكن، وإلّا لكان من تلك الجملة المفتقرة إلى ذلك المرجّح، فيفتقر إلى نفسه. فيجب أن يكون غير ممكن، بل: إمّا واجب أو ممتنع. وإذا كان كذا فهو منتهي العلل، إذ لو كان له علّة لكان ممكناً، وهو خلاف الفرض. وإذ هو موجود فليس بممتنع. فتعيّن كونه واجباً، وهو مطلوبنا.

---

١) درّة التاج: امتناع

الطريق السابع:

لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية، فالجملة المركّبة من تلك السلسلة لا بدّ لها من علّة، بها يجب المجموع، أو بها وبما يلزمها؛ لأنّها ممكنة، وكلّ ممكن يحتاج إلى علّة هذا شأنها، والعلم به ضروري.

وتلك العلّة لا يجوز أن تكون داخلة في المجموع، لأنّ العلّة بهذا التفسير لايمكن أن تكون مسبوقة بعلّة أخرى، وإلّا لكان المجموع مفتقراً إلى العلّة السابقة عليها، فلا يكون الذي فرضناه علّة بهذا المعنى هو علّة بهذا المعنى. وإذ كلّ داخل في السلسلة المركّبة من آحاد إمكانية تسبقه علّة أخرى، فلا شيء من الداخل فيها علّة لها بهذا التفسير.

وليست علّتها هي نفس المجموع؛ لاستحالة تقدّمه على نفسه، فهي خارجة عنه؛ والخارج عن المجموع واجب لذاته، فينقطع به التسلسل على تقدير وجوده.

الطريق الثامن:

كلّ ممكن فإنّه محتاج إلى مرجّح به يجب وجوده، على ما مرّ. وذلك المرجّح إمّا ممكن أو واجب؛ لكنّه ليس بممكن، لأنّه لو كان ممكناً لذاته، لكان محتاجاً إلى علّة، فيكون الأمر المحتاج إليه محتاجاً إلى علّته، لأنّ المحتاج إلى المحتاج إلى[1] الشيء محتاج[2] إلى ذلك الشيء، والمحتاج إلى علّة الشيء لا يكون واجباً به فقط، فتعيّن أن يكون واجباً لذاته، فكلّ ممكن فهو واجب بموجود واجب لذاته.

و على هذا فلا شيء من الممكنات يجب به وجود شيء، بل الذي يجب به وجود كلّ ممكن هو الواجب. بل الممكن المؤثّر هو الذي يجب وجود معلول

---

١) إلى: ـ، تر ٢) محتاج: المحتاج، تر

الواجب بعد وجوده. وجاز أن يكون الممكن واجباً بواجب الوجود لذاته بعد وجود ممكن آخر، ولا يكون الثاني واجباً بالأوّل.

ولا يلزم من هذا أن يكون ممكن أزلياً، لدوام علّته الموجبة لوجوب وجوده. وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن له شرط معدّ، يجب بعده بالعلّة الموجبة، وهي الواجب لذاته كما في كلّ حادث.

ولا يجب من وجوب كلّ ممكن بواجب الوجود أن تكون الحركات ثابتة لثبات علّتها؛ فإنّ ثباتها غير ممكن من حيث هي حركة، فإنّ مفهومها هو المفهوم من اللاثبات، ولهذا جاز انعدام الممكن القابل للثبات، كالمركّبات العنصرية على الوجه الذي عرفته. وذلك لأنّ وجوب ما هذا شأنه إنّما هو[1] بواجب الوجود، ولكن بشرط عدمي مؤثّر في المركّب المعلول له تأثيراً يناسبه. فإذا ارتفع الشرط ارتفع المعلول المركّب بارتفاع ما أثره الشرط العدمي.

الطريق التاسع:

إنّا نعلم أنّ في الوجود موجوداً له ثبات، كالجرم الذي هو حامل الحركة والنفس المحرّكة للأفلاك والهيولى، والجوهر المدرك لذاته في الإنسان وغيره، وكذا كلّ حادث ممّا وراء الحركة، فإنّ آن حدوثه غير آن بطلانه، وبين الآنين زمان هو زمان ثباته، وعلل الثبات مجتمعة؛ إذ لا يثبت الشيء مع زوال مثبته. ومجموع الممكنات الثابتة ممكن ثابت، فيجب ثباته بغيره، وإلّا لكان ثباته بذاته، فيكون واجباً لذاته، مع كونه ممكناً لذاته؛ وهذا محال.

وذلك الغير لا بدّ وأن يكون واجباً لذاته؛ إذ لو كان ممكناً لذاته لكان ثباته بعلّة مّا، فيكون ثبات مجموع الممكنات واجباً به، وبعلّته، فلا يكون ثباته

---

١) هو: ـ، تر

واجباً به فقط، وفرض أنّه كذلك، هذا خلف.

الطريق العاشر:

مجموع الموجودات أمر ممكن لاحتياجه إلى أفراده، فيجب ثباته بغيره، وإلّا لزم المحال[1] السابق ذكره.

وذلك الغير لا بدّ وأن يكون داخلاً في المجموع، لأنّه موجود في نفسه، وما يكون موجوداً فلا يتصوّر كونه خارجاً عن جملة الموجودات، ولا محالة يكون واجباً لذاته، فإنّه لو كان ممكناً لكان ثباته يجب بعلّته، فلا يكون ثبات المجموع واجباً به، وقد فرض واجباً به؛ هذا خلف.

فتعيّن أن يكون في الموجودات موجود واجب لذاته، وهو المطلوب.

وبعض هذه الطرق قريب من بعض، لمشاركته له في أكثر مقدّماته.

١) المحال: ـ، تر

الفصل الثاني

في أنّ واجب الوجود واحد لا يقال على كثرة بوجه[1]

كلّ ما[2] هو واجب الوجود لذاته، فإنّ نوعه لا بدّ وأن ينحصر في شخصه، لوجوه ستّة:

أدلّة توحيد واجب الوجود

أحدها:

إنّه لو حصل إثنان من نوع الواجب لاشتركا في الماهية، وامتازا بالهوية، فكان كلّ واحد منهما أو الواحد منهما مركّباً ممّا به الاشتراك، وممّا به الامتياز. وكلّ مركّب فهو مفتقر إلى جزئه، و[3] جزؤه غيره، فيكون الواجب مفتقراً إلى غيره؛ فلا يكون واجباً.

وليس يحتمل التقدير المذكور أن يكون المميّز لكلّ واحد منهما أمراً عدمياً؛ لأنّ المميّز لا يوصف به الآخر. فلكلّ منهما مقابل ذلك المميّز،[4] فيتّصف كلّ منهما بمميّز وجودي، وقد فرض الامتياز بالأمور العدمية؛ هذا خلف.

وثانيها:

لو وجد شخصان من النوع الواجبي:

فإمّا أن يكون الامتياز بينهما بالفصول،

أو بالعوارض.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٥٣

٢) كلّ ما: كلما، صو

٣) و: + و، صو

٤) المميّز: التميّز، تر

لا جائز أن يكون بالفصول؛ لأنّ الفصل مقوّم لوجود حصّة النوع من الجنس، فإنّه لا يوجد الجنس مطلقاً غير مقترن بفصل، لكنّ الجنس فيما[1] نحن فيه هو الواجب لذاته، إذ هو المشترك فيه بين الإثنين، فكان يلزم أن يكون وجوده معلّلاً بغيره، فلا يكون وجوده بذاته.

ولا جائز أيضاً أن يكون بالعوارض، لأنّها:

إن كانت لازمة، كانت متّفقة بينهما فلا يقع بها الامتياز.

وإن كانت مفارقة، فليست من اقتضاء ذات الواحد منهما، وإلّا لكان المفارق لازماً؛ هذا خلف. فهو بسبب منفصل، فالواجب لذاته محتاج إلى غيره، وهو محال.

وثالثها:

إنّ ماهية واجب الوجود المتعيّن:

إن كان تعيّنها ذاك لأنّها واجبة الوجود، فليس في الوجود واجب لذاته إلّا ذلك المعيّن.

وإن كان لأمر آخر، فالواجب لذاته محتاج إلى غيره.

وإن كان لا لذاته ولا لآخر، كان غير معلل ألبتّة، فكان اختصاص كلّ واحد منهما بتعيّنه الخاصّ تخصيصاً من غير مخصّص؛ وهو محال.

ورابعها:

إنّ الذي به واجب الوجود المعيّن هو هو، يجب أن لا يكون زائداً على ماهيته الخارجة، بل هو نفسها. وكلّ ما[2] هو كذلك فنوعه منحصر في شخصه.

أمّا بيان الصغرى: فلأنّ هويّته لو لم تكن نفس ماهيته لكانت زائدة عليها

---

١) فيما: + هو، تر

٢) كلّ ما: كلما، صو

ومحتاجة إليها، فكانت ممكنة لذاتها. فلها مؤثّر.

فذلك المؤثّر:

إن كان نفس ماهيته، كانت ماهيته متشخّصة قبلها، وهذا محال.

وإن كان غيره لزم احتياج واجب الوجود في هويّته إلى غيره، وهو محال أيضاً.

وأمّا الكبرى: فظاهرة.

وخامسها:

هو أنّه لو حصل واجبا الوجود من نوع واحد، فهوية واجب الوجود المتعيّن:

إن كانت علّة لماهيته في الخارج، فالواجب لذاته معلول للغير، فيكون ممكناً.

وإن كانا معلولي علّة واحدة، فكذلك أيضاً.

وإن كان الواجب لذاته علّة لهويّته، فنوعه في شخصه، وقد فرضنا الاثنينية؛ هذا خلف.

وسادسها:

إنّ هويّة[1] الواجب لا بدّ وأن يكون وجودية لما مرّ. وإذا كان كذلك:

فإما أن تكون واجبة لذاتها،

أو ممكنة لذاتها.

فإن كان الأوّل، كان الواجب صفة عارضة للنوع مفتقرة إليه؛ وهو ظاهر البطلان.

١) هوية: هويّته (آ)، صو

وإن كان الثاني: افتقرت:

إمّا إلى ماهية الواجب فقط، بمعنى أن تكون سبباً تامّاً لها، وحينئذٍ يكون نوعه في شخصه.

وإمّا إلى غيره فقط.

أو إليه وإلى غيره معاً.

وكيف كان من القسمين لزم احتياج الواجب في هويّته إلى غيره، فلا يكون الواجب واجباً؛ هذا خلف.

يمتنع وجود الواجبين من نوع واحد أو أكثر

وإذ قد ثبت أنّ نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فصاعداً، فنقول الآن: إنّه يمتنع وجود شخصين هما واجباً الوجود، سواء كانا من نوع واحد أو من أكثر.

أمّا إن كان نوعها واحداً، فلما مرّ.

وأمّا إن كان نوع كلّ واحد منهما مغايراً لنوع الآخر، فوجوب الوجود يجب ـ إذ ذاك ـ أن لا يكون نفس حقيقتها، وإلّا لكان نوعها واحداً؛ فإنّ مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وأن لا يكون داخلاً في حقيقتها، وإلّا لكان الواجب مركّباً:

إمّا من أمرين وجوديين إن كان وجوب الوجود وجودياً؛

أو من وجودي وعدمي إن كان هو أو الجزء الآخر عدمياً؛

أو من عدميين.

والكلّ يقتضي أن لا يكون الواجب واجباً، فإنّ:

ما يفتقر إلى جزئه الذي هو غيره، فليس بواجب.

والذي يتقوّم بأمر عدمي، فليس بموجود؛ فضلاً عن أن يكون واجب الوجود، لا سيّما إذا لم يكن في أجزائه ما هو وجودي ألبتّة.

إذا كان الواجبان تحت نوع واحد فالوجوب يكون عرضياً فيهما

فلو صحّ وجود واجبين من نوعين،[١] لكان وجوب الوجود عرضياً لازماً لكلّ واحد منهما. فيكون كلّ واحد منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود، ويمتاز عنه بتمام ماهيته. وحينئذٍ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجباً، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجبي؛ بل بمعنى أنّ العقل يمكن[٢] أن يلاحظه وحده من غير ملاحظة ذلك الوجود. فلا تكون ماهية المعروض هي المؤثّرة فيه؛ إذ الشيء لا يؤثّر إلّا إذا كان في الأعيان؛ فيلزم أن يتقدّم وجوده على وجوده تقدّماً بالذات. وليس ذلك العارض المشترك بينهما واجباً في نفسه، لأنّه لا يوجد في الخارج من غير تخصيص يزيل اشتراكه؛ وإذا لم يكن واجباً، فهو ممكن. فيفتقر إلى علّة هي غير معروضة. فيفتقر الواجب الوجود في وجوده إلى علّة خارجة عنه. فلا يكون الواجب واجباً؛ هذا خلف.

يستحيل أن يكون في الوجود واجبان مجرّدان

وأيضاً: لو كان في الوجود واجبان لكان كلّ واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرّد. إذ لو كان غيره لوجب أن يكون مقتضياً له، وإلّا لم يكن واجباً؛ وما يقتضي الوجود فيجب أن يكون موجوداً في نفسه. فيتقدّم الواجب بوجوده على وجوده: هذا خلف.

وكون الماهية من حيث هي هي علّة لوجود الوجود. فمحال بالبديهية؛ ولا كذلك كونها قابلة للوجود. فإنّ قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً، وإلّا فيحصل ما هو حاصل له. وإنّما يمكن أن تكون الماهية من حيث هي هي علّة لصفة معقولة لها، كما أنّ ماهية الإثنين علّة لزوجيتها. والماهية إذا لم تنفكّ عن التأثير حالة الوجود، فلا يتصوّر تأثيرها في الوجود، فهو غير زائد عليها.

والوجودان المجرّدان:

إن افترقا بالكمال والنقص، فالناقص منهما لايكون واجباً؛ فإنّ الكمال إذا لم

---

١) والأحرى أن يتقدّم هذا البحث على الفقرة الأخيرة، لأنّها بيان آخر لـ «أمّا إن كان نوعهما واحداً فلما مرّ»

٢) يمكن: يمكنه، صو

يكن لعلّة فالنقص في النوع لمرجّح ولمرتبة العلّية والمعلولية. فيكون الناقص معلولاً. وقد كنّا فرضنا هما واجبين؛ هذا خلف.

وإن لم يفترقا بذلك، فيستحيل اشتراكهما من كلّ الوجوه؛ إذ لا بدّ ممّا يميّز أحدهما عن الآخر. لاستحالة الإثنينية، من غير مميّز.

ويستحيل افتراقهما من كلّ الوجوه بعد اشتراكهما في الوجود المجرّد الواجبي.

ويستحيل اشتراكهما من وجه وافتراقهما من آخر؛ لأنّ ما به الامتياز يكون حينئذٍ عرضياً للوجود المجرّد الذي هو تمام ماهية الواجب. فيكون ممكناً؛ وما به الاشتراك كذلك أيضاً. لافتقاره في كلّ واحد منهما، أو في الواحد منهما فقط إلى هيئة مميّزة.

برهان آخر في المقام

وههنا برهان آخر على المطلوب. وهو: أنّ ما ماهيته هي الوجود المجرّد. فلا يكون مادّياً في ذاته. وإلّا لكانت له ماهية وراء الوجود؛ ولا عرضاً. وإلّا لكان مفتقراً إلى محلّه. فكان ممكناً لا واجباً. فهو جوهر مفارق عن المادّة. ووجوده لذاته فيكون مدركاً لذاته. ولا يكون إدراكه لذاته زائداً على ذاته. كما قرّر قبل.

فلو وجد واجبان لكانا من نوع واحد ـ إذ الحقائق الإدراكية لا تختلف إلّا بالكمال والنقص، وبأمور خارجية ـ فلا تختلف بالأنواع مع اشتراكها[1] في الحقيقة الإدراكية، وإلّا لكانت مركّبة. فإن كان كلّ واحد من أجزائها أو جزئيها حقيقة إدراكية. فلا اختلاف بينها بالنوع.

وإن كان كلّ واحد منهما غير حقيقة إدراكية في نفسه، فالمجموع كذلك.

وإن كان أحدهما حقيقة إدراكية والآخر ليس كذلك. فلا مدخل للآخر في الحقيقة الإدراكية.

---

١) اشتراكها: اشراكها، صـو

وإذا كانت الحقائق الإدراكية لا تختلف بالأنواع فما يجب على شيء منها يجب على مشاركه في النوع.

وعلى هذا:

فلا يختلف الواجبان في الحقيقة، لما مضى؛

ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر لازم للحقيقة، إذ يشتركان فيه أيضاً؛

ولا بعارض غريب، فإنّ المخصّص بذلك العارض:

إمّا الواجب المتخصّص به،

أو الواجب الآخر،

أو غيرهما.

والأوّل: باطل، وإلّا لكان متعيّناً قبل التخصيص،[1] لا بالمخصّص، مع أنّه لا يتصوّر التعيّن والإثنينية إلّا بمخصّص.

والثاني: باطل أيضاً لهذا بعينه؛ فإنّ الشيء لا يخصّص غيره، إلّا إذا تخصّص هو في نفسه؛ فلو خصّص كلّ واحد منهما الآخر، للزم أن يكون كلّ واحد منهما متخصّصاً قبل أن كان متخصّصاً؛ هذا خلف.

والثالث: بيّن البطلان؛ فإنّهما لكونهما واجبين، لا يكون وراءهما ما يخصّصهما، وإذ لا بدّ من المخصّص على تقدير الإثنينية مع أنّه يمتنع أن يكون هناك مخصّص، فوجود واجبين فصاعداً ممتنع.

إنّ وحدة العالم تدلّ على توحيد الواجب

وقد يتأتّى أن يستدلّ من وحدة العالم على وحدة صانعه الواجب. وربّما اكتفى به العقل اكتفاء شديداً، فإنّه لو كان واجبان، لوجب أن لا يقع بينهما اختلاف في الحقيقة، لما مرّ. فيلزم أن كلّ ما يصدر عن أحدهما يصدر عن الآخر.

---

[1] التخصيص: التخصص، صمو

فإن كان هذا العالم صادراً عن واحد منها فقط من غير مشاركة الآخر، وجب أن يصدر عن الآخر عالم آخر مثل هذا العالم، وقد بيّن[1] بطلانه.

وإن صدر هذا العالم عن الواجبين معاً، فهو محال أيضاً؛ لأنّا نجد أجزاء العالم مرتبطاً بعضها بالبعض ارتباطاً شديداً، فهو كشخص واحد مركّب من تلك الأجزاء.

و أنت فتتحقّق هذا الارتباط بما علمته من كون هذا العالم[2] مركّباً من جواهر وأعراض، وأنّ الجواهر منها متحيّزة، ومنها مجرّدة، وأنّ المتحيّزة منها بسائط ومنها مركّبات، والبسائط منها عنصريات ومنها فلكيات، والمركّبات منها حيوان ومنها نبات ومنها جماد، وأنّ أعراضه مفتقرة إلى جواهر باعتبار، وأن جواهره مفتقرة إلى أعراضه باعتبار آخر، وأنّ متحيّزاته ومجرّداته في الافتقار كذلك أيضاً، وكذا عنصرياته وفلكياته. ولا شكّ في افتقار الحيوان إلى النبات، والنبات إلى الحيوان، وافتقارهما معاً إلى العناصر في تركيبهما. والعنصريات يحتاج بعضها إلى بعض، في تكوين هذه المركّبات. وأنواع الحيوانات وأشخاصها يحتاج البعض منها إلى البعض كذلك، وكذا أعضاء الشخص الواحد منها، على ما تشهد به المباحث الطبّية.[3] ولا سبيل لنا إلى استقصاء جميع وجوه الارتباط، في أجزاء هذا العالم.

وظاهر أنّ الأجزاء التي بينها مثل هذا الارتباط ـ وهو كونها بحيث يستتبق بعضها ببعض، وينتفع بعضها ببعض انتفاعاً بعضه مُشاهد، وبعضه معقول ـ لا بدّ وأن يكون مجموعها شخصاً واحداً مركّباً منها، كما هو الحال في بدن الإنسان المركّب من أجزاء متشابهة وغير متشابهة، ذوات قوىً وأفعال مختلفة وغير مختلفة.

وإذا ثبت هذا، فالعالم الذي هو بهذه المثابة، لو اجتمع على التأثير فيه

---

١) بيّن: تبيّن، صو ٢) العالم: + العالم، صو
٣) الطبّية: الطبية، صو

وتدبيره واجبان فصاعداً، لكان لا يخلو الأمر من أقسام كلّها باطلة؛ لأنّه:

ان استبدّ أحد الواجبين بإيجاد العالم وتدبيره،[١] امتنع أن يكون للآخر تأثير فيه، لاستحالة اجتماع العلّتين التامّتين على معلول واحد بالشخص، كما علمت.

وإن لم يستبدّ بذلك:

فإمّا أن لا يستبدّ بشيء منه،

أو يستبدّ بعضه.

فإن لم يستبدّ بشيء منه، كانت حقيقته مخالفة لحقيقة الآخر، إمّا بالكمال والنقص، أو بغيرهما إن كان الآخر مستبدّاً بشيء منه؛ لأنّ الاختلاف في الاقتضاء يقتضي الاختلاف في المقتضي؛ أو كان العالم غير موجود أصلاً إن لم يستبدّ الآخر أيضاً بشيء منه، وكلا الأمرين محال.

وإن استبدّ أحدهما ببعضه:

فإن لم يستبدّ الآخر بشيء منه، عاد المحال:

وإن استبدّ ببعض آخر، وجب أن يتساوى البعضان[٢] لتساوي المؤثّرين، وحينئذٍ لا يتصوّر الارتباط والتعاون بين البعضين، إذ الوجه الذي باعتباره احتاج هذا إلى ذاك غير الوجه الذي باعتباره احتاج ذاك إلى هذا، والمتساويان فمثل هذا متعذّر فيهما.

ثمّ الذي يفعل شيئاً فيتبع وجوده وجود آخر أو ينتفع به آخر، فلا محالة له تأثير في الشيئين، فلا يكون الواجب الثاني مستبدّاً بتدبير الشيء الذي فرض استبداده به.

وكأنّ الذهن السليم يتنبّه من شدّة ارتباط العالم بعضه ببعض، على وحدة خالقه؛ إذ لو لم يكن واحداً، لميّز كلّ واحد صنعه عن صنع غيره، فكأنّ ينقطع الارتباط والتعاون بين أجزاء العالم، فيفسد ويختلّ النظام.

---

١) تدبيره: + و، مج ،تر
٢) البعضان: بعضان ، صو

على أنّه لما ثبت أنّ الواجب[١] هو الوجود المجرّد الذي لا أكمل منه، حصل الاستغناء في وحدانية الواجب عن جميع هذا، بل ثبت من مجرّد وجوب كون نوعه منحصراً في شخصه، أنّه لا واجبان في الوجود، كيف كانا.

١) الواجب: + هو، صو

الفصل الثالث[1]

في تنزيه واجب الوجود عمّا يجب تنزيهه عنه[2]

إنّ الواجب لا يستشارك الموجودات في معنى جنسي أو نوعي

يجب ألّا تساوي حقيقة واجب الوجود حقيقة شيء من الممكنات، لأنّ المتساويات في الحقيقة متساوية في لوازم تلك الحقيقة؛ فلو ساوت حقيقته حقيقة ممكنة للزم استواؤهما في الوجوب والإمكان، حتّى يكون كلّ واحد منهما واجباً ممكناً معاً؛ وهو محال.

ولا يقدح في ذلك كون ماهية الواجب هي الوجود المحض الواجبي، مع كون الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوي. فإنّ الوجود الذي تشترك فيه الموجودات اشتراكاً في المعنى، هو الوجود العامّ الذهني، وذلك ليس بماهية لشيء ممكن، ولا جزءاً من ماهية ممكنة، كما مضى؛ فإنّ وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض من حيث هي معلولة. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء، في معنى جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج إذن أن ينفصل عنه بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته.

إنّ الواجب ليس بمركّب

و ليس هو مركّباً، وإلّا لاحتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فيكون ممكناً. ولأنّ أجزاءه:

إن كان كلّ واحد منها واجباً، كان واجب الوجود أكثر من واحد، وقد سبق بطلانه.

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٦٢

٢) عنه: ـ، صمو

وإن كانت كلّها ممكنة، فما افتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً.

وإن كان بعضها واجباً والبعض الآخر ممكناً، فالبعض الواجب:

إن كان أزيد من الواحد، فقد عرفت امتناعه.

وإن كان واحداً فقط، فالباقي ممكن معلول، مع احتياج المركّب الذي فرض واجباً إليه؛ وذلك محال.

ثمّ إن تلك الأجزاء:

إن لم يكن بينها ملازمة اشتغل كلّ واحد منها بنفسه، فلم تكن أجزاء لشيء واحد.

وإن كان بينها ملازمة، كان البعض معلولاً للبعض، فعاد المحال في افتقار الواجب إلى الممكن.

إنّ الواجب ليس بجسم

ويلزم من كون الواجب ليس بمركّب، كونه ليس بجسم؛ لأنّ كلّ جسم طبيعي ففيه تكثّر بالقسمة الكمّية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة، كما عرفت.

والجسم التعليمي محتاج إلى الجسم الطبيعي، فأولى أن لا يكون واجباً، ثمّ إنّه مركّب من مجموع أعراض، فيكون عرضاً مركّباً.

وأيضاً فلو كان الواجب جسماً، لكان نوع الجسم منحصراً في شخصه، وليس كذا.

إنّ الواجب ليس مثل الصورة والهيولى، وليس بمتحيّز

وليس هو مثل الصورة، ولا مثل الهيولى، لاحتياج كلّ واحد منهما إلى الآخر.

وإذا لم يكن الواجب جسماً، لم يكن متحيّزاً، ولا في جهة، فإنّ المتحيّز إن انقسم، فهو جسم؛ وإن لم ينقسم فهو إمّا حال في الجسم، أو جزء لا يتجزّأ؛ وكلّ ذلك محال.

إنّ الواجب ليس بجوهر

وإذا عني بالجوهر الماهية التي متى وجدت في الأعيان، كانت لا في موضوع، فالواجب ليس بجوهر بهذا المعنى، لأنّه إنّما يتناول ما وجوده غير حقيقته؛ وواجب الوجود فليس كذلك.

إنّ الواجب ليس له ولد

وعُلم من [عدم][١] تركّبه أيضاً تنزيهه عن أن يكون له ولد؛ لأنّ التولّد منه عبارة عن أن ينفصل عنه بعض أبعاضه، ثمّ يتربّى، فيصير مساوياً له في الذات والحقيقة. وهذا فلا يتصوّر في الذات التي هي غير متركّبة.

إنّ الواجب لا يحلّ في شيء

ولا يجوز على الواجب أن يحلّ في شيء، لأنّ الحلول لا يتصوّر إلّا إذا كان الحالّ بحيث لا يتعيّن إلّا بتوسّط المحل.

إنّ الواجب لا يتعيّن بغيره

ولا يمكن أن[٢] يتعيّن واجب الوجود بغيره، ولا أن يفتقر إلى غيره.

ليس للواجب ضدّ أو ندّ ولا يتعلّق ببدن

وإذ لا موضوع للواجب فلا ضدّ له، على اصطلاح الخاصّة.

وإذ لا مساوي له في القوّة ممانعٌ، فلا ضدّ له على اصطلاح العامّة.

وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له.

ولا يتعلّق ببدن كما تتعلّق النفس التي تتخصّص أفعالها ببدنها؛ فإنّ قدرته تعالى أوسع، وأفعاله أعمّ وأكثر من أن تتخصّص ببدن يصدر عنه.

إنّ الواجب لا ينعدم

وواجب الوجود لا يجوز أن ينعدم، لأنّه لو انعدم لصدق عليه الإمكان الخاصّ[٣]، فلم يكن واجباً. على أنّه لا حاجة إلى هذا؛ فإنّ واجب الوجود لذاته ممتنع العدم.

وأنت فتعلم[٤] أن الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلّا لما تحقّق.

---

١) الإضافة جاءت أيضاً في *درّة التاج* ج ٥ / ٦٤

٢) إلّا بتوسّط المحل... أن: ــ، تر ٣) الخاص: الخاصي، صو

٤) هكذا في النسخ

وواجب الوجود وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له؛ وإذ لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مبطل له.

ليس للواجب صفة متقرّرة في ذاته

ويمتنع أن يكون للواجب صفة متقرّرة في ذاته، فإنّها:

إن كانت واجبة الوجود، لزم وجود واجبين، ولزم أن يكون الواجب الذي هو الصفة مفتقراً إلى ما يقوم به.

وإن كانت ممكنة الوجود، فوجودها إمّا منه، أو ممّا هو منه؛ وعلى التقديرين فهو الفاعل لها. فلو قامت بذاته لكان هو القابل لما فعله؛ والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلية، وقد بيّن ذلك قبل.

ونزيده ههنا: أنّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره، والقبول للقابل يمتنع أن يكون في غيره. والجهة القابلية لا تقتضي التحصيل بالفعل، والجهة الفاعلية هي المخرجة إلى التحصيل. ولو كانت[1] الجهة الفاعلية هي بعينها القابلية لفعل كلّ ما يقبل، وقبل كلّ ما يفعل، وليس كذا.

و الإثنان فلا يصيران واحداً أبداً إلّا بما يفرض من اتّصال وامتزاج، فإنّه إن بقي كلاهما، فلا اتّحاد؛ وكذا إن بطلا أو بطل أحدهما، على ما مرّ.

والواحد فلا يصير إثنين إلّا بتفصيل مركّب، أو تفريق أجزائه، فإنّه في حال الإثنينية:

إن بقي[2] هو بعينه، فما صار إثنين، بل حصل معه آخر،

وإن لم يبق بعينه فقد بطل وحدث غيره.

وإذا كانت جهة القبول غير جهة الفعل، لم يتصوّر في الواجب الذي هو واحد من جميع الوجوه أن يكون مقتضياً لهما.

إنّ الواجب ليس محلاً للحوادث

ولا يصحّ أن يكون الواجب محلّاً للحوادث، سواء كانت متناهية أو غير

---

١) كانت: كان، تر

٢) بقي: يبقى، صو

متناهية. وسواء جوّزنا تقرّر صفة في ذاته أو لم نجوّز. فإنّ ذاته لو كانت محلاً لهذه الحوادث، لوجب مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة[١] فاعلية وقابلية المبرهن على امتناعهما فيه، و[٢] أن يكون له مغيّر ومحرّك إلى الأشياء، وأن لايثبت فيه حادث زماناً، فإنّه إذا كان ثابتاً فبطل، فلحدوثه علّة، لا تتخلّى عن الحدوث، ولبطلانه علّة لا تتخلّى عن البطلان. ولا بدّ لحدوث العلّتين من حدوث علّتين أخريين مقترنتين بهما، فلا ينقطع تجدّد الحوادث عن ذاته زماناً أصلاً.

وكلّ حادث يفرض ثباته في ذاته، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى متجدّدة مع ثباته، وإلّا لم يتصوّر تأدّى ذلك الثابت إلى البطلان. ويلزم من ذلك أحد أمرين محالين:

أحدهما: أن يكون الواجب لذاته متحرّكة[٣] حركة وضعية على الدوام، فيكون جسماً، وقد بيّن أنّ ذلك ممتنع في حقّه.

وثانيهما: أن يكون منفعلاً عن حركات الأفلاك التي هي من معلولاته انفعالاً دائماً، فيلزم تقدّم معلوله عليه بوجه مّا، وأن يكون فيه معنى ما بالقوّة.

ولو عرض فيه عارض من غيره لصار ذا علاقة مع الغير، فإنّ وجوده على تلك الصفة يتعلّق بوجود ذلك الغير، ووجوده خالياً عن تلك الصفة يتعلّق بعدم ذلك الغير. وهو إمّا أن يكون متّصفاً بها أو خالياً عنها، ويكون في كلتا حالتيه متعلّقاً، والمتعلّق وجوده بعدم غيره معلول، كما أنّ المتعلّق بوجود غيره كذلك؛ لأنّه لا تستغني ذاته عن ذلك العدم حتّى لو قدّر تبدّله بالوجود لبطل ذاته، فتكون ذاته متعلّقة بالغير. وواجب الوجود فليس كذا.

---

١) جهة: ـ، صو
٢) و: ـ، صو
٣) متحرّكة: ـ، تر

إنّ الواجب لا يتركّب من وجوب ووجود

ووجوب وجود الواجب لا يقتضي تركّبه من وجود ووجوب. فإنّ الوجوب هو تأكّد الوجود وكماليته. والكمالية ليست بزائدة على الشيء في الأعيان.

ولو كان للوجود الذي يقال عليه وعلى غيره ذات محصّلة في الخارج، لكان:

إن اقتضت التخصيص به، فما كان غيره يوصف بالوجود، ولزم أن يكون كلّ موجود واجباً؛

وإن لم يقتض التخصيص[1] به، فتخصّصه به ممكن، فيفتقر إلى علّة؛ و[2] تخصُّص الوجود العامّ فيه بأنّه لا علّة له. كما أنّ الوجودات المعلولة تتخصّص بموضوعاتها وعللها.

إنّ الحقّ انّية صرفة

ولو كانت له ماهية، لكان تعلّقه بها؛ فكانت[3] سبباً لوجوده.

وأيضاً لو كان الوجودُ الواجب بذاته[4] من لوازم ماهيةٍ، لكان معلولاً لها؛ وهذا خلف.

---

١) لم يقتض التخصيص: لم يقبض التخصص، صو

٢) والظاهر أنّ الواو حالية هنا

٣) جاء في *درّة التاج* ج ٥ / ٦٧: «و ماهيت... بودى» (و كانت)

٤) كذا في النسخ / جاء في *درّة التاج* ج ٥/٦٧: «اگر وجود واجب بذات خود از لوازم ماهيتى بوذى، معلول آن بوذى» (لو كان وجود الواجب...) / والأصحّ أن يقال: لو كان الوجود الذي هو للواجب بذاته...

الفصل الرابع

فيما ينعت به واجب الوجود من نعوت الجلال والإكرام[1]

نسبة الموجودات إلى واجب الوجود

انتهاء العلل إلى واجب الوجود وكونه واحداً لا يشاركه شيء آخر في وجوب الوجود، يوجبان أنّ جميع ما سواه من الموجودات ترتقي إليه، وأنّها بأسرها محدثة بالحدوث الذاتي؛ إذ لا وجود لها في ذاتها، بل وجود ذاتها[2] كلّها مستفادة منه. فنسبته إليها نسبة[3] ضوء الشمس إلى ما سواه، الذي بسببه[4] يضيء غيره، وهو مستغنٍ عن ذلك الغير لو كان للضوء قوام بذاته؛ ولكنّه يغاير وجود الواجب، بأنّ الضوء يحتاج إلى موضوع والوجود الواجبي ليس له موضوع.

إنّ الواجب عقل وعاقل ومعقول

وقد عرفت أنّ الوجود المجرّد عن المادّة غير محتجب عن ذاته، فنفس وجوده إذاً معقوليته[5] لذاته، وعقليته لذاته، فوجوده إذاً عقل وعاقل ومعقول.

علم الواجب بالمعلول الأوّل

وإذا كان يعقل ذاته فيعقل أيضاً لوازم ذاته، وإلّا ليس يعقل ذاته بالتمام؛ فإنّ العلم التامّ بالعلّة التامّة يقتضي العلم بالمعلول. ولمّا كانت ذاته علّة تامّة لمعلوله الأوّل، وهو يعلم ذاته علماً تامّاً، وجب أن يكون علمه التامّ بذاته علّة تامة للعلم التامّ بمعلوله القريب؛ لأنّك قد علمت أنّ علم كلّ ما يعلم ذاته هو نفس

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٦٧
٢) وجود ذاتها: وجوداته، صو
٣) نسبة: نسبته، صو، تر / وضبط النص قياسي
٤) بسببه: نسبته، صو
٥) معقوليته: معقولته، صو

ذاته، فيكون علماً تامّاً بالذات.

علم الواجب بما سوى المعلول الأوّل

والعلم بالعلّة التامّة لا يتمّ من غير العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها، وهذا فيستدعي العلم بلوازمها القريبة بالضرورة. فهو إذن يعلم جميع ما بعد المعلول الأوّل من حيث وجوبه به، وانتهاؤه إليه في سلسلة المعلولات المترتّبة، ويدخل في ذلك سلسلة الحوادث التي لا أوّل لها من جهة كونها جميعها ممكنة و[1] محتاجة إليه احتياجاً تتساوى إليه فيه جميع آحادها. وكما أنّه يدرك ذاته بذاته من غير افتقار إلى صورة زائدة، فكذلك إدراكه لما يصدر عن ذاته هو بنفس صورة ذلك الصادر عنه التي هي حاضرة له من غير انطباع. وعلى مثل هذا يدرك سائر معلولاته.

إنّ علم الواجب لا يكون بالانطباع والانفعال

وقد علمت أنّه ليس من شرط التعقّل انطباع صورة المتعقّل في ذات العاقل على الإطلاق. وإنّما يشترط فيه ذلك، إذا لم يكن التعقّل متجدّداً، ولا المدرَك حاضراً عند المدرِك. فإنّ البرهان على وجوب حصول صورة المدرَك في المدرِك لم تقم إلّا فيما هو كذلك، لا غير؛ بل شرط التعقّل مطلقاً هو مجرّد الحصول، لا الحصول على نعت الانطباع. وفاعل الشيء فقد حصل له ذلك الشيء لا محالة، وليس حصوله له بأدون من حصوله لما هو قابل له.

فالواجب يعقل ذاته ويعقل ما سواه بحصوله له، ضرورة كونه فاعلاً له.

وإذا عقلت الجواهر المجرّدة ما هو غير معلول لها بحصول صورته[2] فيها، وجب أن يكون الواجب يعقل تلك الجواهر مع ما فيها من الصور، إذ الجميع حاصل له. وليس تعقّله لها بصور أخرى، بل بأعيان تلك الجواهر، وما فيها فلا يعزب عنه شيء من صور الموجودات الكلّية والجزئية، من غير حصول

---

١) و: ـ، صو

٢) صورته: صورة، تر / أي بحصول صورة ما هو غير معلول لها

صورة فيه، ولا اتّصافه بصفة حقيقية. ويكون علمه بعلمه بجميع ذلك على الوجه الذي لايتغيّر. وقد عرفت كيفية إدراك الجزئيات المتغيّرة على وجه لا يلحقه التغيّر.

وقد بان من هذا أنّ علمه لا يجوز أن يكون انفعالياً، كما نستفيد صورة البيت من البيت؛ بل علمه إنّما هو فعلي. إذ نفس وجود الأشياء عنه نفس معقوليتها له. وأنت تعلم أنّ علمه بهذه المعقولات هو بعينه صدورها عنه. كما أنّ علمه بعلمه بذاته هو نفس وجوده. وهكذا الحال في علمنا بعلمنا بأمر ما، لأنّ علمنا به هو وجوده في أذهاننا. ولا يصحّ أنّ يقال أن وجوده في أذهاننا يوجد فيه مرّة أخرى، حتّى يكون علمنا بعلمنا هو هذا الوجود الثاني، بل وجوده مرّة واحدة، هو علمنا به، وعلمنا بعلمنا به، وعلى هذا إلى أن ينقطع اعتبار المعتبر. وإذا كان كذلك، كانت نسبة المعلومات إليه نسبة صورة بيت تتصوّره فتبني البيت بحسبه، إلّا أنّك تحتاج إلى استعمال آلات، حتّى تتوصّل إلى بناء البيت. وهناك يكفي التصوّر في صدور الفعل عنه. بل علمه هو معنى صدور صور[1] المعلومات عنه.

إنّ علم الواجب بما سواه يقيني

ولمّا كان علمه بما سواه إنّما هو بسبب العلم بأسبابه التي بها يجب، فهو إذن يعرف وجوب إمكان الأشياء في ذواتها، ووجوب وجودها بأسبابها. فعلمه بالأمور الممكنة على هذا الوجه، إنّما هو يقيني، ولا يجوز أن يكون ظنّياً ألبتّة.

وإذ كان الحيّ عبارة عن الدرّاك الفعّال، فالواجب لذاته حيّ.[2]

بيان فيما يدلّ على علم الواجب وحياته

وممّا يدلّ على علم الواجب وحياته: أنّ الإنسان إنّما علم بنفسه، لأنّ نفسه مجرّدة، وهو ليس غائباً عن نفسه حتّى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه

---

١) صور: ــ، تر
٢) هكذا في النسخ / والحقّ أن يؤخّر هذه الفقرة كما لا يخفى على الفقرة الآتية مطلقاً

ليعلمه، بل نفسه حاضرة لنفسه، وذاته [غير][1] غائبة عن ذاته، فكان عالماً بنفسه.

وقد بيّن أنّ علمه بذاته هو نفس ذاته غير زائد عليها، وهي[2] ممكنة محتاجة إلى موجد، فوجدها يجب أن يكون أكمل منها في العلم والحياة، إذ العلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات، كما علمت. وكذلك الكلام في موجد الموجد إلى أن ينتهي إلى الواجب الذي له الكمال الأعلى، فيجب أن يكون علمه وحياته أتمّ وأكمل من كلّ علم وحياة في الوجود.

إرادة واجب الوجود

وأنت تعلم من كونه عالماً بفعله، ومن كون علمه فعلياً،[3] مع أنّه لا مكره له على الفعل، أنّه مريد لكلّ أفعاله، فإنّ الكلّ فائض منه، وفيضانه منه غير منافٍ لذاته، حتّى يكون كارهاً له. فهو إذاً راض بفيضانه منه.

وليس من شرط المريد كونه بحيث يصحّ أن لا يريد، وهو قادر، بمعنى أنّ ما يصدر عنه إنّما يصدر بمشيّته، ولو شاء أن لا يفعل لما فعل؛ لكن ليس من شرط صدق هذه القضية صدق قولنا: إنّه شاء أن لا يفعل وما فعل؛ لأنّ صدق الشرطية لا تتوقّف على صدق مقدّمها. ولأنّ القادر حال توفّر دواعيه على الفعل قادر على الفعل، لا لأنّه شاء أن لا يفعل ولم يفعل، فإنّ ذلك لايصدق، مع صدق أنّه شاء الفعل وفعل، بل لأنّه بحيث لو شاء أن لا يفعل لما فعل. والواجب لذاته وإن استحال في حقّه مشية أن لا يفعل، لكنّه يصدق عليه أنّه لو شاء أن لا يفعل لما فعل، فلا جرم كان قادراً.

إنّ الواجب حكيم وجواد

وهو حكيم، بمعنى أنّه يعلم الأشياء على ما هي عليه، تصوّراً وتصديقاً. وبمعنى أنّ فعله مرتّب محكم جامع لكلّ ما يحتاج إليه من كمال وزينة.

---

١) الإضافة تطابق ما جاء في *درّة التاج* ج ٥/٧١: «و ذات او غايب نيست از ذات او».
٢) أي ذات الإنسان (*درّة التاج* ج ٥/٧٠)
٣) فعلياً : فعلنا ، صو

وهو جواد، بمعنى أنّه أفاد[1] الخير والإنعام من غير غرض وفائدة ترجع إليه. فإنّه أفاض الوجود على الممكنات كلّها، كما ينبغي وعلى ما ينبغي. بلا غرض ولا منفعة تعود إلى ذاته؛ بل لأنّ ذاته ذات تفيض منه على الخلق كلّهم، على[2] ما هو لائق بهم.[3] وإسم الجواد[4] على غيره مجاز.

إنّ الواجب غني وملك حقّ

وهو الغني التامّ لكونه غير متعلّق بشيء خارج عنه، لا في ذاته، ولا في صفاته المتمكّنة[5] من ذاته، سواء عرض لها إضافة إلى الغير، أو لم يعرض.

وهو الملك الحقّ، فإنّ ذات كلّ شيء من جميع الوجوه هي له، لأنّ منه أو ممّا منه وجوده، ولا يستغني عنه شيء في شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء.

أقسام إطلاقات الحقّ على الواجب

وإذ حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده، فلا حقّ إذاً أحقّ من ذات واجب الوجود بذاته.

ولمّا كان ما يكون الاعتقاد به صادقاً يسمّى حقّاً أيضاً، فالواجب حقّ بهذا المعنى.

وكلّ شي بالقياس إلى ذاته باطل وبه حقّ.

إنّ الواجب كمال مطلق وجمال محض

وكنت عرفت أنّ اللذيذ هو الكمال، وذلك بحسب المدرك. فإن كان بحسب الخيال فهو الكمال الذي له، أو بحسب العقل، فهو الكمال الذي له، ومبدأ جميع ذلك الإدراك.

وواجب الوجود بذاته هو الكمال المطلق، والجمال المحض؛ إذ هو بريء عن علائق المادّة، وما بالقوّة؛ ولأنّ الخير هو ما يتشوّقه الكلّ، وما يتشوقه الكلّ

---

١) أفاد: أفاض، تر ٢) على: الا، تر
٣) جاء في *درّة التاج* ج ٥ / ٧٢: «لايق ومهم است ايشان را» (لائق ومهم لهم) / ولعلّ في أصله تصحيف
٤) الجواد: الجود، صو، تر / والنسخ مصحفة هنا
٥) *درّة التاج*: «ممكن» (الممكنة)

هو الوجود. أو كمال الوجود؛ إذ العدم من حيث هو عدم لايتشوّق.

إنّ الواجب خير محض ومبتهج بذاته

وواجب الوجود هو الخير المحض الذي لا يخالطه شرّ. وإذا كان له الجمال المحض والبهاء المحض، فهو في ذاته الخير المطلق. ويعقل ذاته بأتمّ تعقّل وأشدّه.

وكلّ كمال فهو معشوق؛ فهو إذن يعشق ذاته، ويبتهج بها.

وهو أجلّ مبتهج بذاته؛ لأنّه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كلّ جمال وبهاء، ومنبع كلّ حسن ونظام.

فإن نظرنا إلى المدرِك فهو أجلّ الأشياء وأعلاها؛ وكذلك ان نظرنا إلى المدرَك. وإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشرف الإدراكات وأتمّها. فهو إذاً أقوى مدرك لأجلّ مدرك بأتمّ إدراك لما هو عليه من العظمة والجلال. ولا مغايرة بين هذه الثلاث، بل نفس وجوده[١] هو إدراكه لذاته. وكونه مدرِكاً ومدرَكاً هو بعينه وجوده.

وقياس ابتهاجه بذاته إلى ابتهاجنا بذاتنا كقياس كماله إلى كمالنا. وكما أنّ سرورنا[٢] أكمل من سرور[٣] البهائم لما بيننا من التفاوت في الكمال، فكذلك نسبة سرور ما هو أشرف منّا بكمال ذاته إلى سرورنا بكمال ذاتنا.[٤] وكذلك حتّى ينتهي الأمر إلى الواجب الأوّل الذي له الكمال المطلق. فيجب أن يكون عنده من المعنى له.[٥] الذي يعبّر عن نظيره في حقّنا باللذة والطيبة والفرح والسرور بجمال ذاته وكمالها، ما لا يدخل تحت أوصافنا. ولا سبيل لنا إلى التعبير عن كنهه، إذ لا يدرك كماله[٦] كما هو إلّا هو.

إنّ الواجب عاشق لذاته

و لمّا كان كلّ خير مؤثراً،[٧] وكان إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبّاً له.

---

١) وجوده: وجود، صو
٢) سرورنا: شرورنا، صو
٣) سرور: شرور، صو
٤) ذاتنا: ذاتيا، صو
٥) ط: ـ له
٦) كماله: ـ، صو
٧) درّة التاج ج ٥ / ٧٤: + يعني برگزيده (أي المنتخب)

وكان الحبّ المفرط هو العشق، صحّ أن يطلق على الواجب أنّه عاشق لذاته، معشوق لذاته.

ولمّا كان شدّة العشق وضعفه تابعين[١] لشدّة الإدراك وخيرية المدرك وضعفهما، ولم يكن الإدراك التامّ إلّا للواجب، وجب من ذلك أن لا تكون اللذّة التامّة، والابتهاج التامّ إلّا له. وأن يكون عشقه لذاته هو العشق الحقيقي.

الفرق بين العشق والشوق

والفرق بين العشق والشوق: أنّ العشق هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذات ما هي المعشوقة، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثّلة من وجه غير متمثّلة من آخر كما يتّفق أن يتمثّل في الخيال ولا تكون متمثّلة في الحسّ. فكلّ مشتاق فإنّه قد نال شيئاً مّا، وفاته شيء. ولهذا لم يجز أن يصدق على الواجب أنّه مشتاق، وجاز أن يصدق عليه أنّه عاشق.

ومحال أن يبتهج[٢] الغير بإدراكه، كما يبتهج[٣] هو بإدراك ذاته. وتتفاوت العقليات في إدراكه كتفاوتها في وقوع ظلّه عليها. وتتفاوت لذّاتها بإدراكه كتفاوتها في ذلك الإدراك. والقرب من ذات المدرك على حسب[٤] شدّة الإدراك له، فالمجرّدات المفارقة تتفاوت في اللذّة بحسب تفاوت قربها وبعدها من الواجب. وبهذا تختلف مراتب الموجودات ودرجاتها.

كيف إنّا نعرف نعوت الواجب لذاته

ولانقدر على فهم شيء من نعوت الواجب لذاته إلّا بالمقايسة إلى ما نعرفه من أنفسنا. ونعلم من تفاوت ذلك في حقّنا بالكمال والنقصان، أنّ ما فهمناه منه في حقّ واجب الوجود أشرف وأعلى ممّا فهمناه في حقّ أنفسنا، ولا نفهم حقيقة تلك الزيادة، لأنّ مثل تلك الزيادة، لا توجد في حقّنا. فكلّ نعت في الواجب الأوّل لا نظير له فينا، و[٥] لا سبيل[٦] لنا إلى فهمه ألبتّة.

---

١) تابعين: تابعان، صو
٢) يبتهج: ينتهج، صو
٣) يبتهج: ينتهج، صو
٤) حسب: ــ، صو
٥) كذا في النسخ / والظاهر أن «و» زائدة هنا

وهذا القدر الذي قد ذكر من نعوت جلاله إنّما هو بقدر ما في وسعنا أن نعلمه منه، لا بقدر ما يستحقّه هو لذاته.

---

٦) ولا سبيل: فلا سبيل، صمو

الفصل الخامس

في تبيين كون صفات الواجب لذاته لا يوجب كثرة، لا بحسب تقوّم ذاته، ولا بحسب ما يتقرّر فيها بعد تقوّمها[1]

معرفة كيفية صفات الأشياء

أعلم أنّ الصفات للأشياء على خمسة أقسام:

أحدها: صفات حقيقية عارية عن الإضافات، ككون الشيء أسود وأبيض.

وثانيها: صفات حقيقية، تلزمها إضافة إلى أمر كلّي، ككون الإنسان قادراً على تحريك أجسام بحال مّا.[2] فإنّ إضافته إلى هذا الكلّي هو لزوم أولى ذاتي، ويدخل فيه: زيد وعمرو وحجر وشجر دخولاً ثانياً، فإنّه لا يتعلّق بهذه الجزئيات تعلّق ما لا بدّ منه؛ ولهذا لو عدم زيد ولم تقع إضافة القوّة إلى تحريكه، ما ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك؛ لأنّ الأمر الكلّي الذي به تعلّقت الصفة لا يمكن تغيّره،[3] بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجة[4] فقط.

وثالثها: صفات حقيقية، تلزمها إضافة إلى أمر جزئي، مثل علم الشيء بأنّ كذا موجود، ثمّ يعدم ذلك، فيصير عالماً بأنّه معدوم. فإنّ العلم بالكلّي لايكفي في العلم بجزئي جزئي تحته. ألا ترى أنّ علمنا بكون كلّ حيوان جسماً، لا نعلم منه كون الانسان جسماً ما لم يقترن إليه علم آخر، هو العلم بأنّ الانسان حيوان، فيعلم كلّ واحدة[5] من المقدّمتين بعلم، ويعلم النتيجة بعلم آخر. وإذا

---

١) قارن: درّة التاج ج ٥ / ٧٥

٢) ما: ـ، تر

٣) تغيّره: بغيره، صو

٤) الخارجة: الخارجية، صو

٥) واحدة: واحد، صو

اختلف حال المعلوم من عدم أو وجود أو غيرهما، وجب أن تغيّر الإضافة والصفة المضافة معاً.

و رابعها: الإضافات المحضة. مثل كون الشيء قبل غيره وبعده، ومثل كونه يمينا ويساراً. فإنّك إذا جلست على يمين إنسان، ثمّ قام ذلك الإنسان، فجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت يمينا له، ثمّ صرت الآن يساراً له. فههنا لا يقع التغيير[1] في ذاتك، ولا في صفة حقيقية من صفاتك، بل هذا محض الإضافة.

وخامسها: ما يرجع إلى سلب محض، ككون زيد[2] فقيراً. فإنّه إسم إثبات لصفة سلب. فإنّ معناه عدم المال.

وقد يتركّب بعض هذه الأقسام مع بعض.

معرفة صفات الواجب

وإذ قد تقرّر هذا فنقول: إنّ واجب الوجود، لا يجوز أن يوصف بما هو من قبيل الأقسام الثلاثة الأول، لما عرفت من استحالة كونه فاعلاً وقابلاً لما فعله، فلا يكون علمه من قبيل علمنا بالأمور المتغيّرة، ولا قدرته من قبيل قدرتنا. وإذ لا بدّ من وصف واجب الوجود بالأوصاف التي أوجبنا اتّصافه بها، فيجب أن تكون غير مؤدّية إلى تكثير ذاته، وتلك هي الإضافية، والسلبية، وما يتركّب منها.

إنّ صفات الواجب ليست بزائدة على ذاته

وقد علمت أنّ علمه بذاته هو نفس ذاته، لا زائد عليها، وكذا علمه بعلمه بذاته، وهلّم جراً. وعلمت أيضاً أنّ علمه بمعلولاته ليس بزائد عليها، ولايحوج إلى صفات متقرّرة في ذاته. ولمّا كان كون لوازمه موجودة عنه، هو بعينه كونها معقولة له، فعلمه هو قدرته. ونحن نفتقر[3] في إيجاد الأشياء كبناء بيت مثلاً إلى عزيمة واستعمال آلات، حتّى نتوصّل بذلك إلى بناء البيت.

---

١) درّة التاج ج ٥ / ٧٦: «تغيّر» (التغيّر) ٢) زيد: زند (؟)، صو
٣) نفتقر: فيفتقر (؟)، صو

وقدرته هي حياته. فإنّ الحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك. ينبعثان عن قوتين مختلفتين. وليس الحياة منه غير العلم، وكلّ ذلك له بذاته.
ولو كانت الصورة المعقولة التي تحدث فينا، فتكون سبباً للصورة الموجودة الصناعية، تكفي بنفس وجودها لأن تتكوّن منها الصورة الصناعية، بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادٍ لما هي له صورة، لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة؛ ولكن ليس كذلك. لكن نحتاج إلى زيادة إرادة متجدّدة منبعثة عن قوّة شوقية تتحرّك منهما معاً القوّة المحرّكة، فتحرّك العصب[1] والأعضاء الآلية، ثمّ تتحرّك الآلات الخارجة، ثمّ تتحرّك المادّة، فلذلك[2] لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة.
و أنت فتتحقّق ممّا عرفته أنّ واجب الوجود ليست إرادته[3] مغايرة الذات لعلمه الذي هو ذاته مع اعتبار سلب مّا.

اعتبار الإضافة في فهم بعض الصفات

وإذا قيل له: «واحد» فمعناه: سلب الشريك والنظير، وسلب الانقسام.
وإذا قيل: «قديم» فمعناه سلب البداية عن وجوده.
وإذا قيل: «كريم وجواد ورحيم» فمعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه.
وإذا قيل: «هو مبدأ الكلّ» فمعناه الإضافة أيضاً.
وإذا قيل: «انّه خير» لم يعن إلّا كونه مبرّءاً عن مخالطة ما بالقوّة والنقص. وهذا سلب، أو[4] «كونه مبدءاً لكلّ كمال ونظام»، وهذا إضافة.

معرفة الصفات السلبية والإضافية في الواجب وعدم حصرهما

وبالجملة، فصفات الواجب التي هي غير نفس ذاته، لا بدّ وأن تكون: إمّا سلبية، كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حالّ ولا محلّ؛ أو إضافية كقولنا: إنّه مبدأ وفاعل؛

---

١) العصب: الغضب، صو ٢) فلذلك: فكذلك، تر
٣) إرادته: إرادية، صو
٤) درّة التاج ج ٥ / ٧٨: «يا» (مع / و) / وهو تصحيف قطّ في التحقيق

أو مركّبة من إضافة وسلب كـ «الأوّل»، فإنّه الذي لا يكون مسبوقاً بغيره، ويكون سابقاً على غيره؛ وكـ «المريد»، فإنّه الذي يكون عالماً بما يصدر عنه، ولا يكون ذلك الصادر منافياً له.

ووصفه بالمبدأية هو إضافة واحدة له، تصحّح جميع الإضافات؛ ووصفه بأنّه غير ممكن هو سلب واحد، يتبعه جميع السلوب. وهذا كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان، سلب الحجرية والمدرية عنه. ولو لم ترجع إضافاته كلّها إلى إضافة واحدة، لكانت الإضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، فكانت ذاته تتقوّم من عدّة أشياء، وليس كذا.

وتتفرّع من الإضافيات والسلبيات صفات لا سبيل لنا إلى حصرها في عدد مثل: الخالق الباريْ المصوّر القدّوس العزيز الجبّار الرحمن الرحيم، اللطيف المؤمن المهيمن، إلى غير ذلك، ممّا لا يحصى كثرة. فإنّ تكثّر السلوب والإضافات، توجب تكثّر أسماء بحسبها.

ليس للواجب إسم

ولمّا لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا، لا جرم لم يكن لها عندنا إسم أصلاً. فإنّ الإسم إنّما يوضع للمعلوم، فيستعمل مع العالم بذلك الشيء، الذي وضع ذلك الإسم له إذا كان عالماً بأنّه وضع لذلك المعنى. هذا مع أن كلّ واحد ممّا نعلمه من الأسماء التي تطلق على الواجب، فإنّ مفهومه مقول على كثيرين: إمّا على سبيل الجمع، وإمّا على سبيل البدل، وكلّ ما كان كذلك لايكون تمام تلك الذات المعيّنة؛ لأنّ القدر المشترك بينه وبين غيره، ليس تمام هويّته، وإلّا لكان هو غيره. فإذاً كلّ ما دلّت هذه الأسماء عليه، فليس هو هو؛ فإذاً ليس له من حيث هو هو إسم عندنا.

تحقيق في الأسماء التي تطلق على الواجب

ثمّ إسم كلّ شيء:

إمّا أن يدلّ عليه،

أو على ما يكون داخلاً فيه،

أو على ما يكون خارجاً عنه،

أو على ما يتركّب من هذه.

والأوّل والثاني محالان في حقّ واجب الوجود ـ كما عرفت ـ وكذا الدالّ على ما يتركّب منهما.

وأمّا الثالث فيحتمل وجوها سبعة:[١] لأنّه:

إمّا أن تكون صفة حقيقية،

أو إضافية،

أو سلبية،

أو حقيقية مع إضافية، أو مع سلبية،

أو إضافية مع سلبية،

أو سلبية مع حقيقية وإضافية.

والصفة الحقيقية مفردة أو مع غيرها هي ممتنعة في حقّ الواجب لذاته، والبواقي فغير ممتنعة؛ ولك أن تعتبرها من نفسك.

---

١) كذا في النسخ ؛ والحقّ أن تكون الصفات ثمانية إذا كان التقسيم غير متداخل، وأمّا إذا كان التقسيم متداخلاً فإذن تكون الصفات ستّة، يعني أن يحتسب قسم الرابع والخامس أقسام الأوّل وقسم «أو سلبية مع...» من أقسام الثالث. وأمّا إذا يعدّ قسم «أو سلبية مع...» من أقسام الثالث، فكانت الأقسام سبعة، إلّا أنّ عبارة المؤلّف لا تساعدنا في المقام كما لا يخفى.

الفصل السادس

في كيفية فعل واجب الوجود وترتيب الممكنات عنه[1]

إنّ الصادر الأوّل هو العقل

الصادر الأوّل عن الواجب لذاته لا يمكن أن يكون إلّا عقلاً محضاً؛ إذ لو لم يكن كذلك، لكان ـ كما عرفت ـ: إمّا عرضاً، أو هيولي، أو صورة، أو جسماً، أو نفساً.

إنّ الصادر الأوّل لا يكون عرضاً

لا جائز أن يكون عرضاً؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون محلّه هو الواجب، أو غيره.

لكنّه قد بان أنّ الواجب لا يتقرّر في ذاته صفة.

ولو كان محلّه غير الواجب، لكان ذلك الغير متقدّماً على العرض الحـالّ فيه؛ لوجوب افتقار الحالّ إلى المحلّ، فكان المحل هو الأولى بأن يكون المعلول الأوّل من عرضه، وفرض أنّ العرض هو المعلول الأوّل؛ هذا خلف.

وأيضاً، لو كان المعلول الأوّل عرضاً لكانت الجواهر بأسرها معلولة [له]، وقد عرفت فساد ذلك.

ثمّ احتياج الجـوهر إلى العرض مع احتياج العرض إليه، يؤدّي إلى الدور المحال؛ لأنّ ذلك الجوهر هو الذي يكون محلّ العرض، على تقدير كون العرض معلولاً أوّل.

إنّ الصادر الأوّل لا يكـــون الهيولى

ولا جائز أن يكون المـعلول الأوّل هـو الهـيولى الجسـمية، وإلّا لكـانت

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٨٠.

الصورة الحالّة فيها من معلولاتها، فكان[١] يلزم أن تكون قابلة لما هي فاعلة لها، وقد سبق بطلانه.

ولأنّ الهيولى أخسّ من باقي الممكنات؛ فلو كانت تلك الممكنات معلولة لها، لكان قد أوجد الشيء ما هو أشرف منه؛ وأنت فخبير[٢] باستحالة ذلك.

لا يكون الصادر الأوّل هو الصورة

ولا جائز أن يكون أوّل المعلولات هو الصورة، لما علمت من احتياجها في وجودها وتشخّصها وتأثيرها فيما تؤثّر فيه إلى الهيولى، فلا يمكن أن تكون واسطة مطلقة في وجود الهيولى.

لا يكون الصادر الأوّل هو الجسم

ولا جائز أن يكون ذلك هو[٣] الجسم؛ إذ الواجب لذاته واحد حقيقي فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه؛ والجسم فقد بيّن أنّه مركّب من الهيولى والصورة، فلا يصدر عنه بغير واسطة.

ولأنّه لو كان أوّل معلولات الواجب، لكان سائرها ـ من العقول والنفوس والأعراض والهيولى والصورة ـ توجد بتوسّط الجسم، ويكون الجسم علّة موجدة له؛ وقد استبان لك فيما[٤] مرّ امتناع ذلك.

لا يكون الصادر الأوّل هو النفس

ولا جائز أن يكون نفساً؛ لأنّ الصادر الأوّل عن الواجب يجب أن يكون علّة لكلّ ما عداه من الممكنات، فيكون علّة لجميع الأجسام. وكلّ ما كان كذلك، فلا يكون في فاعليته محتاجاً إلى الجسم؛ وكلّ ما كان غنياً في فعله عن الأجسام لا يكون[٥] نفساً. ومن له رتبة الايداع لجسم، لا تقهره علاقة ذلك [الجسم].

---

١) فكان: وكان، صو
٢) هكذا في النسخ
٣) هو: ـ، تر
٤) فيما: ممّا، صو
٥) لا يكون: + في فاعليته...لايكون، تر

إنّ العقل هو الصادر الأوّل

ولمّا بطلت الأقسام بأسرها، سوى العقل المحض، ثبت أنّه هو الذي يصدر عن واجب الوجود أوّلاً.

كيف يصدر عن العقل معلولان

و هذا العقل الذي هو المعلول الأوّل:

إمّا أن يصدر عنه أكثر من واحد،

أو لا يصدر.

فإن لم يصدر عنه إلّا واحد فقط، فالصادر عن ذلك الصادر أيضاً واحد، والكلام فيه كالكلام في الأوّل. وذلك يقتضي أن لا يوجد موجودان إلّا في سلسلة العلية والمعلولية، وهو محال بالضرورة.

فتعيّن أن يكون بعض المعلولات، يصدر عنه إثنان معاً، فما زاد.

ولا يمكن أن يكون صدور الكثرة عن ذلك المعلول من حيث هو بسيط، بل لا بدّ وأن يعتبر فيه تركيب مّا.

وذلك التركيب:

إمّا أن يكون له من ذاته،

أو من علّته،

أو بعضه له من ذاته وبعضه له من علّته، فإذا ضمّ ما له من ذاته إلى ما له من علّته، حصلت في ذاته كثرة بهذا الاعتبار.

والأوّل والثاني باطلان؛ لأنّ ذاته إن كانت بسيطة استحال أن تكون مبدءاً للكثرة من حيث هي كذلك؛ وإن كانت مركّبة، استحال أن تكون صادرة عن البسيط من حيث هو بسيط.

فبقي الثالث، وهو أن يكون بعض الكثرة من ذاته، وبعضها من علّته. وهذا المجمل هو المتيقّن.

الحيثيات الستّ في العقل الأوّل

وأمّا تقرير ذلك على وجه التفصيل فيحتمل وجوها كثيرة. وذاك لأنّ

المعلول الأوّل له هوية مغايرة للواجب لا محالة. ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ما. فيصدر عن الواجب لذاته الوجود، ويلزمه أنّه ذو[١] هوية، وتسمّى بـ «الماهية»، وهي تابعة للوجود من هذا الاعتبار وإن كان الوجود تابعاً لها من حيث العقل.[٢]

وبقياس الماهية وحدها إلى الوجود يعقل الإمكان؛

وبقياسها لا وحدها، بل بالنظر إلى الواجب يعقل الوجوب[٣] بالغير؛

وباعتبار أنّ الوجود الصادر قائم بذاته ليس وجوداً لغيره، بل لنفسه، يلزمه أن يكون عاقلاً لذاته، كما قد سبق لك تقريره.

وباعتبار ذلك له مع الواجب، يلزمه أن يكون عاقلاً للواجب.

فهذه ستّة أشياء في العقل الأوّل الصادر عن الواجب، بعضها حقيقي، وبعضها اعتباري.

ولوجوب كون المعلول مشابهاً للعلّة ومناسباً لها، يجب أن يكون الكمال الفائض على المعلول الأوّل من مبدئه؛ إذ هو بالصورة أشبه مبدأ لكائن صوري؛ وأن يكون الحال الذي له في ذاته، إذ ذاته بالمادّة أشبه مبدأ لكائن[٤] مادي؛ فيكون بالاعتبار الأوّل مبدءاً لجوهر روحاني، وبالاعتبار الآخر مبدءاً لجوهر جسماني.

و لا مانع أن يكون لهذا الآخر[٥] أيضاً تفصيل إلى أمرين، يصير باعتبارهما سبباً لصورة ومادّة جسميتين،[٦] فإنّ الوجود والتعقّل بالذات هي حال له من حيث هو بالفعل، والهوية والإمكان حال له من حيث هو بالقوّة، والفعل أشبه بالصورة، والقوّة أشبه بالمادّة. فتصدر هيولى الفلك وصورته عن

---

١) ذو: ذا، صو، تر / ضبط النص قياسي
٢) فهذا قسمان للوجود الست
٣) الوجوب: الوجود، تر
٤) وأن يكون الحال... لكائن: ـ، صو
٥) الآخر: + الآخر، صو
٦) جسميتين: جسميين، صو، تر

العقل الأوّل باعتبارهما.

ولأجل كون الماهية والإمكان عدميين في ذاتيهما، وجوديين بغيرهما، كانت المادّة: عدميةً بانفرادها، وجوديةً بالصورة. ولأجل كون الماهية متقدّمة على الوجود من حيث العقل، متأخّرة عنه من حيث الوجود، كانت المادّة متقدّمة على الصورة من وجه، متأخرة عنها من غيره.

ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب، كان للصورة تقدّم بالعلّية على المادّة. فالكلّ معلول للواجب، لكن منه ما صدر عنه بغير واسطة، وهو العقل الأوّل الذي ذاته واحدة. لكن تتبعها كثرة إضافية ليست في أوّل وجوده داخلة في مبدأ قوامه. وتلك الذات الواحدة ـ مع ما يتبعها من كمالاتها ـ يعبّر عنها بأنّها معلول أوّل وإن كان المعلول الأوّل بالحقيقة هو بعضها، لا كلّها.

ومنه ما صدر عنه بواسطة أو وسائط، هي شروط معدّة لوجود ما يتلوها في مرتبة الوجود، فإنّه لا مانع من أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثمّ يلزم ذلك الواحد المعلول حكم وحال، أو صفة أو معلول آخر، هو واحد أيضاً. ثمّ يلزم عنه لذاته شيء، وبمشاركة اللازم آخر، فيحصل بسبب ذلك كثرة كلّها لازمة عن ذاته.

ولا تستنكرنّ صدور شيء باعتبار الوجوب والإمكان وغيرها[1] من الأمور العدمية، فإنّ العدميات إنّما يمتنع كونها عللاً مستقلّة بأنفسها. وأمّا كونها شروطاً وحيثيات تختلف أحوال العلّة الموجدة باعتبار كلّ واحد منها، فهو غير ممتنع ألبتّة؛ اللّهمّ إلّا بدليل منفصل.

ولا تتعجّب من كون الإمكانات متساوية في كونها إمكانات، وكذا الوجوبات وما يجري مجراها، مع كون ما يلزم عن العلّة باعتبار إمكانها مثلاً غير ما يلزم عن علّة أخرى باعتبار إمكانها. وكذلك ما يلزم باعتبار وجوبها

---

١) هكذا في النسخ / والأصح: غيرهما

بغيرهما وتعقّل بهما وغير ذلك؛ فإنّ الإمكانات والوجوبات والتعقّلات، وما ينحو نحو هذه، إنّما تقال على ما هو صادق عليه بالتشكيك، لا بالتواطؤ؛ فلا يلزم تساوي لوازمه لو كانت هذه الأشياء عللاً مستقلّة، لتلك اللوازم، فكيف والحقّ أنّها لا تستقلّ بالإيجاد، بل هي شروط له.

ومن الجائز أن لا يصدر باعتبار هذه الأشياء عن العقل الأوّل شيء غير[1] العقل الثاني، وكذا عن كلّ عقل عقل آخر فقط. وعلى هذا إلى أن يصدر عن عقل من العقول باعتبار ما فيه من أمثال هذه الأمور، أو باعتبار مقايسته إلى غيره، أو مشاركته معه موجودات أخرى، أو موجود آخر غير العقل.

وهذه الاعتبارات في العقل الأوّل إنّما جعلت مثالاً وأنموذجاً وتمهيداً لكيفية صدور الكثرة عن الواحد، لا على وجه أنّه[2] لا يمكن أن يكون ما هو في نفس الأمر على خلاف ذلك.

كيفية صدور الأجرام السماوية عن المبدأ الأوّل

وما في كلّ فلك كلّي لكوكب من السيارة من الأفلاك الكثيرة، وما في فلك الكواكب الثابتة أو أفلاكها من الكواكب، يدلّ على أنّه يمتنع أن يكون صدورها عن عقلٍ هو ثاني العقول، أو ثالثها أو رابعها؛ إذ لا يحصل فيه من الحيثيات، ولا يحصل له من النسب مع غيره ما يفي بهذه الكثرة المختلفة أن تكون حاصلة منه.

وما يصدق على الواجب لذاته من الإضافات والسلوب لا يجوز أن يوجب صدور الكثرة عنه؛ فإنّ هذه إنّما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدءاً لثبوت ذلك الغير، لكان دوراً.

وكون الواجب أو العقل أو النفس يعقل ذاته، لا يصحّ أن يصدر باعتباره أمر غير ما يصدر عن غيره من الاعتبارات؛ إذ ليس تعقّل المجرّدات لذواتها

---

١) غير: عن ، صو، تر / ضبط النص قياسي ويطابق درة التاج ج ٥ / ٨٥
٢) أنّه: ــ، تر

أمراً زائداً على ذواتها، فإنّه لا ماهية لها وراء كونها عاقلة لذاتها.

وتكثّر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الواجب، لأنّه واحد من جهة، فلا يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثّرة لما مرّ؛ وغير ممتنع في معلولاته ذلك. ولا يجوز أن يكون مبدءاً للجسم ولا للنفس إلّا بتوسّط العقل، كما عرفت.

وليس يجوز أن يصدر الجسم السماوي عن آخر العقول؛ لأنّ لكلّ جسم سماوي مبدءاً عقلياً. ولو انقطعت العقول قبل انقطاع السمائيات، لبقي ما تخلف من السمائيات غير مستند إلى علّة، إذ لا يمكن إسناده[١] إلى[٢] جرم سماوي، ولا إلى ما له تعلّق بجسم ألبتّة من حيث هو كذلك. فالعقول ليست أقلّ عدداً من الأفلاك، بل من الجائز أن يكون أكثر منها، بما لا سبيل لنا إلى حصره.

وقد تحصّل من هذا أنّ واجب الوجود يبدع جوهراً عقلياً، ويبدع بتوسّطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً، مع احتمال أن يكون بينه وبين أوّل الأجرام السماوية عقل واحد أو أكثر، وكذلك يصدر عن ذلك الجوهر العقلي عقل آخر وفلك آخر؛ وهكذا حتّى تتمّ الأجرام السماوية. ولا طريق لنا إلى معرفة عددها، ولا معرفة عدد العقول والنفوس. ولا بدّ من الانتهاء إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي.

لا يشير كلّ اختلاف في المعلول إلى اختلاف في العلل

ولا يلزم من كون كلّ اختلاف في المعلول يجب كونه عن اختلاف في العلل باعتبار الحيثيات المذكورة في العقل أو غيرها، [و] أن يكون كلّ اختلاف في العلل يوجب اختلافاً في المعلولات. ولهذا لم يستمرّ أن يصدر عن كلّ عقل عقل وفلك معاً. ولو استمرّ ذلك للزم التسلسل الذي عرفت امتناعه، ولكانت الأجسام غير متناهية[٣]؛ وقد برهن على أنّ ذلك محال.

---

١) إسناده: إستناده، صو ٢) إلى: ــ، صو
٣) ضبط الكلمة مشوّشة في النسخ

تفاوت العقول في الكمال والنقص

وإنّما انقطع الفيض عن العقول لكونها متفاوتة بالكمال والنقص، فلا يكون العقل المفيد، كالعقل المستفيد وجوده منه، بل كلّ معلول هو أنقص من علّته. وتنتهي العقول في النقص إلى عقل لا يصدر عنه عقل. والحال في ذلك كالحال في الأنوار المحسوسة.[١] إذا كانت نورية بعضها مستفادة من نورية بعض، إلى أن تنتهي في النقص إلى نور لا يظهر عنه نور آخر.

والتفاوت في الكمال والنقص:

قد يكون:

من جهة الفاعل،

وقد يكون من جهة القابل،

وقد يكون من جهتيها[٢] معاً.

فما لا قابل له فتفاوته في ذلك يكون بسبب رتبة فاعله.

وكمال الواجب لا علّة له، بل هو الوجود المحض، لا يشوبه فقر ونقص.

والعقل الأوّل هو أكمل الممكنات وأشرفها، وهو فقير في نفسه، غنيّ بالواجب.

انّ العلّة لا تنفصل من ذاته شيئاً حتى توجد المعلول

ووجود المعلول من العلّة ليس بأن ينفصل منها شيء، فإنّ الانفصال والاتّصال من خواصّ الأجسام. بل على أنّه موجود بها فحسب، كما هو الحال في إشراق نور الشمس. ولا يمتنع في بديهة العقل أن يكون المعلول يقبل عن علّته بعد صدوره عنها. أعني التعدية الذاتية[٣] هيئة أو هيئات. وإذا قبل العقل الأوّل من الواجب هيئة، فلا يوجب ذلك أن يكون الواجب متكثّراً بسبب إعطاء الذات والهيئة، فإنّهما لم يوجدا عنه لمجرّد ذاته؛ بل أحدهما ـ وهو الذات ـ هو لذاته فحسب؛ والآخر، وهو الهيئة لصلوح القابل.

---

١) المحسوسة: بالمحسوسة (؟)، صو   ٢) جهتيهما: جهتهما، صو
٣) درّة التاج ج ٥ / ٨٧: ـ أعني البعدية الذاتية

دور انعكاس الأنوار والمحبّة والقهر في إيجاد تركيبات عجيبة في المعلولات

والمجرّدات فقد تنعكس الأنوار من بعضها على بعض، كما تنعكس الأنوار المحسوسة من الأجسام. وكلّ سافل يقبل من الواجب بتوسّط ما فوقه رتبة رتبة. إذ المجرّدات لا يحجب بعضها عن بعض، فإنّ الحجاب من خاصّية الأجسام والأبعاد وشواغلها؛ وبمشاركة الذوات مع هذه الأشعة، وبمشاركة بعض هذه الأشعة مع بعض، تتكثّر الموجودات المجرّدة وغيرها. ويكون منها ما هي متكافئة في الوجود، ومنها ما هو في سلسلة العلّية والمعلولية طولاً.

ويحصل بين الأشعة بعضها في بعض، وبينها وبين غيرها من المناسبات العجيبة، ما يكون سبباً للتركيبات العجيبة في المعلولات الروحانية والجسمانية؛ وليست الأنواع المحفوظة عندنا، ولا الفضائل الدائمة الثابتة ونحوها مبنية على الاتّفاقات، بل لأحوال ثابتة في العلل.

ولكلّ علّة موجدة بالنسبة إلى معلولها محبّة وقهر؛ وللمعلول بالنسبة إلى علّته محبة يلزمها ذلّ وخضوع. وقد يتأدّى إلى المعلولات النوعية من هذه الجهات ما تقتضي أن تكون متفاوتة فيها أو في بعضها.

قاعدة إمكان الأشرف

ولا يوجد ممكن أخسّ[١] إلّا[٢] والممكن[٣] الأشرف قد وجد قبله. فإنّه لايمكن وجود ما هو أفضل من العقل الأوّل: فإنّ الواجب اقتضاه بجهته الوحدانية فلم تبق جهة تقتضي ما هو أشرف منه. ولو فرض وجود ما هو أشرف منه لاستدعى جهة تقتضيه هي أشرف ممّا عليه الواجب؛ وذلك محال. فيجب أن يعتقد في كلّ ما هو غير داخل تحت الحركات الفلكية ما هو أشرف وأكرم له بعد إمكانه.

فإنّ كلّ ما هو خارج عن عالم الاتّفاقات فلا مانع له عمّا هو أكمل لماهيته.

١) أخسّ: أخصّ، صو ٢) إلّا: ـ، تر
٣) الممكن: للمكن (٤)، صو

فإنّ المراد بالاتّفاقي في هذا الموضع ما يلحق ماهية، لا لذاتها ممّا تختلف بـه أشخاصها.

وهذه الماهيات المعقولة إن أمكنت من حيث هي هي لا تمنعها خارجيات دونها؛ إذ العلّة لا تمتنع بامتناع معلولها. وما يتقدّم على الحركات بعلّية ما فلا يمتنع بها، ولا بما لا يكون علّة، ولا معلولاً لها؛ وكلّ ما هو كذلك فيجب أن لا يتقاعد عن كماله؛ فإنّه لو تقاعد عنه لكان ذلك لنقص في علّته، لا محالة. ويجب أن تكون هيولي العالم العنصري لازمة عن بعض المجرّدات.

كيفية صدور المادّة والصـــورة

ولكون العناصر قابلة للكون والفساد، يجب أن تكون مـادّتها مشـتركة، فيجب أن تكون علّة تلك المادّة واحدة.

ولأجل أنّها مستعدّة لقبول جميع الصور، فلا تحـصل فـيها صـورة، دون أخرى إلّا لمرجّح. وتلك الأسباب المرجّحة لا شكّ أنّها حـادثة، فـيجب أن تكون علّتها أمراً متغيّراً، ومع تغيّره متّصلاً. وهذه صفة الحركة الدورية.

فالمادّة موجودة، لا بواسطة الصورة وحدها، وإلّا كان يلزم متى عـدمت إحدى الصور أن تعدم[1] المادّة؛ إذ المادّة لا تبق بلا صورة. فللصورة شريك في استبقاء المادّة بأن تتداول المادّة الواحدة بتعاقب الصـور عـليها، وهـذا هـو المفارق الذي يفيد الصور.

وأمّا كيفية كون الحركة معدّة للمادّة فبأن تقرّب مثلاً ناراً من مـاء، حـتّى تبطل عنه البرد المضادّ للصورة النارية، فتستعدّ المادّة ببطلان المانع للـصورة النارية، فتحدث فيها الصورة النارية من عند واهب الصور.

سلسلة الـموجودات فـي مـراتب الإيـــجاد

وإذا تأمّلت الوجود، وجدته مبتدءاً من الأشرف فالأشرف على مراتـبه. فالوجود الواجبي هو الذي له الشرف الأعلى الذي لا يتناهى. والعقول على

١) درّة التاج ج ٥ / ٩٠: «منعدم شدى» (تنعدم)

اختلافها في المرتبة هي أشرف الممكنات، وأشرفها هو العقل الأوّل. ثمّ تلي العقول في الشرفِ النفوسُ السماوية.[1] وتليها مرتبة الصور، ثمّ مرتبة الهيولى التي للسمائيات، والتي هي مشتركة بين العناصر. ومن ههنا تأخذ في الارتقاء إلى ذروة الكمال بعد انحطاطه عنه. وذلك على مراتب:

أوّلها: مرتبة الأجسام النوعية البسيطة، من الفلك الأعلى إلى الأرض.

وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب على اختلاف درجاتها.

وبعدها مرتبة القوىٰ النباتية بأسرها.

ثمّ مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها حتّى بلغ النفس الناطقة، المنتهية في درجات كمالهاإلى العقل المستفاد، المشتمل على صور الموجودات كما هي اشتمالاً انفعالياً، كما اشتملت عليها العقول اشتمالاً فعلياً. فبهذا العقل[2] المستفاد عاد الوجود إلى مثل ما ابتدأ منه وإن كانت مماثلة ضعيفة.

لا يتقدّم على الزمان إلّا الواجب

و الواجب كما أنّه واجب في ذاته، فكذلك هو واجب في فاعليته. ولولا ذلك لتوقّف تأثيره في معلوله الأوّل على أمر آخر[3] يترجّح به وجوده عنها، فيكون ذلك الأمر قبل ما فرض أنّه معلول أوّل له، فلا يكون المعلول الأوّل معلولاً أوّل؛ هذا خلف.

ولمّا كان كلّ ما عدا الواجب فهو من الواجب، وجب أن لا يتوقّف مجموع ما عداه على غيره، فيجب دوامه بدوامه لعدم توقّفه على أمر منتظر. وفي العدم البحت لا يمكن فرض تجدّد، مع أن كلّ ما يتجدّد يعود الكلام فيه، فيؤدّي ذلك إلى حوادث لا أوّل لها؛ فلا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني. بل الذي له ابتداء زماني هو بعض معلولاته، لا كلّها.

وكونه يفعل بالإرادة لا يقدح في دوام فاعليته، فإنّ الإرادة أو غيرها من

---

١) هكذا في النسخ / وهذا الضبط يخالف لما جاء قبله وبعده
٢) العقل: العقول، صو ٣) آخر: آخربين (؟)، صو

الصفات، متى فرضت دائمة. ولا يتوقّف تأثير الواجب على غيرها، فيدوم التأثير بدوامها. وإن فرضت الإرادة أو أمر آخر ـ كقدرة، أو وقت، أو داعٍ، أو زوال مانع، أو أيّ شيء كان حادثاً ـ عاد الكلام فيه، وانجرّ ذلك إلى حوادث لا بداية لها.

وبالجملة، فلا فرق بين الإرادة والقدرة وغيرهما من الصفات الممكنة، وبين سائر الممكنات التي لا يتقدّم مجموعها غير واجب الوجود، وهو دائم، فيدوم تأثيره. ولا زمان ولا حال فيما يفرض قبل جميع الممكنات، فإنّ جميع الأحوال والأزمنة هي من الممكنات التي لا يتقدّمها إلّا واجب الوجود. وإذا لم يتقدّم على جميع الممكنات إلّا هو، فلا يتوقّف على غيره. ومهما دام ما لا يتوقّف الشيء على غيره، وجب دوام ذلك الشيء.

وكون آحاد الحركات وآحاد الحوادث حادثاً، لا يقتضي أن يكون مجموعها كذلك؛ فإنّه لا يلزم أن يعطى الكلّ حكم كلّ واحد، ولا كلّ واحد حكم الكلّ. وتوقّف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ـ من الحوادث الماضية ـ ليس بمحال.

فإنّ الممتنع من التوقّف على الغير هو ما يكون الشيء متوقّفاً على ما لايتناهى، ولم يحصل بعد. والذي لا يكون إلّا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل، لا يصحّ وقوعه.

وليس في الماضي حالة كان منها غير المتناهي الذي يتوقّف عليه حادث مّا معدوماً، فحصل بعد ذلك، وحصل بعده الحادثات. إذ ما من وقت يفرض إلّا وكان مسبوقاً بما لا يتناهى، ولا تأتي بعده ممّا يتوقّف على حركات إلّا ويتوقّف على ما يتناهى لا على ما لا يتناهى.

وأمّا التوقّف بمعنى أنّه لا تقع شيء من الحوادث إلّا بعد ما لايتناهى، أي لا يوجد شيء منها إلّا وهو مسبوق بحوادث غير متناهية من جهة الأزل، فهو

غير ممتنع، بل ولا يصحّ وقوع الحوادث، إلّا كذلك.

وقد عرفت أنّ ما لا نهاية له إنّما يمتنع وجوده إذا كانت آحاده مترتّبة وموجودة معاً؛ أمّا إذا كان وجودها على التعاقب كهذه[١] الحوادث، فلا؛ ولا يمتنع في بداية العقول وجود مجموع غير متناهٍ يكون كلّ واحد من آحاده حادثاً وأبديّ الوجود، وغير مرتبط بشيء من الآحاد؛ فإنّ بحدوث كلّ واحد من الآحاد يحدث مجموع غير المجموع الذي كان قبل حدوث ذلك الواحد؛ فإنّ الأشياء إذا أخذت مع شيء يكون المجموع الذي معه غير المجموع الذي دونه؛ فيكون كلّ مجموع غير متناهي الآحاد مسبوقاً بمجموع آخر، هو كذلك.

وهذا المجموع إنّما هو مجموع اعتباري، لا حقيقي، وآحاده فغير معدودة في نفس الأمر؛ فإنّ العدد من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها بالفعل في الأعيان.

وليس للذهن عدّ هذه الآحاد، فليست محصورةً في عدد، وهي بحيث لو عدّها عادّ أبد الدهر ما انتهى تعديده لها، بحيث يكون آتياً على الكلّ.

إنّ العالم بأسره حادث ذاتي

والعالم بأسره حادث بالحدوث الذاتي؛ فإنّ «لا استحقاق وجوده» عقلاً مقدّم على استحقاق وجوده، فإنّ استحقاق الوجود للممكن[٢] من غيره، وهو مشروط باللااستحقاق من نفسه. وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره، كما علمت.

فإذن[٣] لا يكون للعالم وجود متقدّم عقلاً على أن يكون له وجود، فهو إذاً حادث حدوثاً ذاتياً.

و من يقول إنّه حادث بالحدوث الزماني، فلا يمكنه أن يجعل الزمان من

---

١) كهذه: لهذه، صو
٢) للممكن: الممكن، تر
٣) فإذن: فان، صو، تر

جملة العالم؛ إذ لو كان من جملته لما كان سبق العدم على العالم سبقاً زمـانياً، فيكون إذن سبقاً غير زماني. ولا يتصوّر أن يكون ذلك سبقاً زمانياً. إلّا إذا توقّف وجود العالم على غير الواجب لذاته، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته اللازمة عن ذاته لو جاز أن يكون له صفات حقيقية كذلك.

وحال أبدية جود[١] الواجب، كحال أزليته؛ فإنّ كـليهما[٢] لازم عـن عـدم تغيّره.

ليس لفعل الواجب غرض

ولا يصحّ أن يفعل واجب الوجود لغرض، وإلّا لكان مستكملاً بفعله، سواء كان الغرض عائداً إلى ذاته، أو إلى غيره، كما علمت.

والغاية التي هي إحدى العلل سواء كانت غرضاً أو لم تكن، هي منفية عن فعله لمثل ذلك. ولكن لفعله غاية، إذا عنى بالغاية ما ينتهي إليـه الفـعل، أو أشرف ما ينتهي إليه الفعل. وذلك ليس بعلّة غائية لفعله.

ولو فعل شيئاً لمصلحة شيء آخر:

فإن كان الأولى به حصول تلك المصلحة فهي غرض فعله؛

وإن لم يكن الأولى به ذلك، فلماذا اختار[٣] ذلك الفعل دون غيره.

وإذا كان ذلك الفعل أولى بالمخلوق فـيحصل[٤] ذلك الأولى بـالمخلوق لو لم يكن أولى بالخالق، لما فعله.

وإذا كان أولى بالخالق فقد توقّف كماله على غيره.

ولو كان إنّما فعل ذلك الفعل، لأنّه جواد، لكانت جواديته إن لم يحصل إلّا بهذا الفعل، فقد فعل لتحصيلها وهي أولى به، ويعود المحال.

وإن كانت جواديته حاصلة دون فعله، فليس ذلك بغاية تجـعل الفـاعل

١) درّة التاج ج ٥ / ٩٤: «وجود» / ونصّنا هذا أيضاً يوافق هامشها

٢) كليهما: كلاهما، صو، تر / قياسي ٣) اختار: اختيار، صو

٤) فيحصل: فتحصيل، تر

فاعلاً فيتصوّر الغاية أوّلاً، ثمّ يفعل لأجلها؛ بل هذا غاية بمعنى انتهاء الفعل إلى مصلحة.

ولو أدرك شيئاً، ثمّ أوجب وجود آخر لأجله، حتّى حصل الأولى لذلك الشيء، وما كفى في ذلك انتهاء الفعل إليه لذاته، فههنا يلزم أن يكون واجب الوجود جعله ما هو الأولى لذلك الشيء فاعلاً للآخر، فيعود التقسيم في أن حصول الأوّلوية لذلك الشيء: إمّا أن يكون أولى بالواجب، أو لا يكون، ولزم المحال من كلا القسمين.

ولو فعل المعلول الأوّل لأجل الثاني، والثاني لأجل الثالث، وكذلك إلى آخر المعلولات، لكان ما هو[1] أقصى وأبعد عن واجب الوجود أشرف من الأقرب إليه، فإنّ الغاية القصوى لا تحصل إلّا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها. فوجب أن تكون الجسمانيات أشرف من الروحانيات؛ لأنّ كلامنا ههنا إنّما هو في العلّة الغائية، لا في الغاية التي هي نهاية الفعل.

إنّ الواجب غاية جميع الموجودات

والعلّة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود، فليس بمنفي عنه أنّه غاية جميع الموجودات؛ فإنّ جميعها ـ بحسب ما لها من الكمال ـ طالبة لكمال الواجب لذاته، ومتشبّهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها من جهة ما يكون على كمال لائق به. فهو غاية الكلّ، ولا غاية له؛ بل صدرت عنه الموجودات على أكمل ما يمكن؛ لا بمعنى أنّه خلقها ناقصة، ثمّ كملها بقصد ثانٍ؛ بل خلقها منساقة إلى كمالها، لا باستيناف تدبير. ولو أستأنف تدبيرها في الإكمال[2] بقصد ثان، لكان ذلك هو الغرض[3] المنفي عنه.

فجميع الخيرات راشحة من كمال الواجب على الغير. وإرادة الخير للغير هو من كماله. وإذا كان الطلب والإرادة ذاتيين له، لم يكن ناقصاً؛ بل كان ذلك

---

١) ما هو: ـ، تر ٢) الإكمال: بإكماله، صو
٣) درّة التاج ج ٥ / ٩٥: «عرض» (العرض) / وهو تصحيف

كالوجود، فإنّه أولى له من العدم، ولم يلزم من ذلك أنّه كامل بغيره. وحصول المطلوب لازم من هذا الكمال الذاتي، وأولوية الطلب الذاتي كافية في كون الأثر الصادر عنه مطلوباً مترجّحاً.

والفرق بين فعله وفعل الطالب للشيء الذي إنّما يطلبه ليستكمل به وينجبر نقصانه بسببه، هو: أنّ المستكمل بفعله يكون كلّ واحد من الطلب والمطلوب أولى به، وأمّا الذي يكون فعله من كماله من غير أن يحصل به كمالاً آخر، فالطلب فقط هو الذي يكون أولى به دون المطلوب. وليس ذلك الطلب زائداً على ذاته، كما عرفت؛ بل هو ذاته، وإنّما تختلف الأسامي باختلاف الاعتبارات.

سريان عشق الواجب في جميع الموجودات

ونحن إذا استقرأنا الممكنات، لم نجد شيئاً منها خالياً من وقوع ظلّ الواجب عليه، وذلك هو كماله وإن تفاوت. ولو خلا عن ذلك الكمال لما كان موجوداً. وذو الكمال ينزع بطبيعته إليه، إذ هو خيرية[١] هويّته، فلا يزال عاشقاً له إذا كان حاصلاً، ومشتاقاً إليه إذا كان مفقوداً. وظاهر أنّ الحيّ من الموجودات لا ينفكّ عن العشق ألبتّة؛ لا في حال حصول كماله، ولا في حال فقده.

وغير الحيّ[٢] من الموجودات إن كان نباتاً فله:

بحسب القوّة الغاذية شوق إلى حضور الغذاء عند حاجة المادّة إليه، وشوق[٣] إلى بقائه بعد استحالته إلى طبيعته؛[٤]

وبحسب القوّة المنمية شوق إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في أقطار المغتذي؛

وبحسب القوّة المولّدة شوق إلى تهيئة مبدأ الكائن الذي هو من جنس ما هي فيه.

---

١) هكذا في النسخ. جاء في *درّة التاج* ج ٥/٩٦: «چه آن خيريت هويت اوست».
٢) هذه الفقرات الآتية مستفادة من *رسالة العشق* لابن سينا / ٣٨٠ مع اختلاف وتلخيص
٣) *درّة التاج* ج ٥ / ٩٦: «عشق» ٤) طبيعته: طبيعية (؟)، صو

وهذه القوىٰ مهما وجدت لزمتها هذه الطبائع العشقية. فإذاً هي في طبائعها عاشقة أيضاً.

و غير النبات ممّا ليس بحيّ:

إن كان هيولي[١] فتى عريت[٢] عن صورة، بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى إشفاقاً[٣] عن ملازمة العدم المطلق.

وإن كان صورة فهي تلازم موضوعها، وتنافي مستحميها عنه. ولا تزال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية إن كانت فيها، ومتحرّكة شوقاً إليها متى باينتها. وكذا كلّ الأعراض، فإنّ عشقها ظاهر بالجدّ في ملازمة الموضوع. وذلك بيّن في منازعتها[٤] الأضداد في الاستبداد به.

والوجه اللمّي في جميع ذلك: أنّ الهويات غير مكتفية بذاتها في وجود كمالاتها، إذ كمالات الهويات مستفادة من فيض الكامل بالذات، من [غير][٥] أن تقصد بالإفادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات. فكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير أن يغرز[٦] فيه عشقاً كلّياً يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات، ونازعاً إلى ملابستها عند فقدانها ليجري الأمر على النظام الحكمي.

ولا يجوز مفارقة هذا العشق لشيء من الموجودات، إذ لو فارقها:

لاحتاجت[٧] إلى عشق آخر به يستحفظ هذا العشق [الكلّي][٨] عند وجوده، إشفاقاً[٩] من عدمه، ويسترده عند فواته قلقاً[١٠] لبعده؛

---

١) قارن أيضاً: *رسالة العشق* / ٣٧٩

٢) عريت: غربت (؟)، صو

٣) إشفاقاً: إشفاقاً، صو / *درّة التاج* ج ٥ / ٩٧: «احتراز»

٤) منازعتها: ملاحتها، صو، تر / *درّة التاج* ج ٥ / ٩٧: «در منازعت اعراضى كه اضدادند» (في منازعة الأعراض المضادّة)

٥) الاضافة أيضاً جاءت في *درّة التاج*

٦) يغرز: يُدخل، يضع

٧) قارن أيضاً: *رسالة العشق* / ٣٧٦

٨) الإضافة من *رسالة العشق*

٩) إشفاقاً: إشفاقاً، صو / *درّة التاج* ج ٥ / ٩٧: «از ترس» (خوفاً)

١٠) *درّة التاج* ج ٥ / ٩٨: «از جهت تلقّى» / تلقّياً

ولصار أحد العشقين معطّلاً.

العشق يوجب حركة كلّ موجود

فلكلّ[1] شيء من الأشياء كمال يخصّه من الواجب، وعشق إرادي أو طبيعي لذلك الكمال وشوق إليه.[2] كذلك إذا فارقه ما هو كماله؛ ولولا هذا الشوق لما وجدت الحركة أصلاً لا الإرادية والطبيعية ولا القسرية.

وواجب الوجود لا يجوز عليه أن يتحرّك لهذا المعنى، ولما مضى.

إنّ الواجب لايحرّك شيئاً

وهو فلا يحرّك جسماً مباشرة، فإنّ قوّته لا يمكن أن تكون متناهية، فهي إذاً غير متناهية. وإذا كانت كذلك فلو حرّك بها جسماً، لكانت تلك الحركة لايتصوّر ما هو أسرع منها، لكن ذلك محال. لأنّها لا بدّ وأن تكون في زمان، وكلّ زمان فهو ينقسم بالفرض، فيكون قطع المسافة المعيّنة في نصفه أسرع من قطعها في كلّه، فلا يكون قطعها في كلّه أسرع الحركات، وفرضت أسرعها؛ هذا خلف.

وإذا كانت سرعة الحركة بسبب شدّة القوّة، فما لا يتصوّر أشدّ من قوّته، لا يتصوّر أسرع من الحركة التي تباشرها بكلّ تلك القوّة؛ مع أنّ الواجب لذاته يمتنع عليه التغيّر، فهو ثابت، والحركة فليست بثابتة، والثابت من حيث هو ثابت لا يصدر عنه ما ليس بثابت.

كيف يعتبر الأثر والاختيار في الموجودات

وليس في الوجود غير الواجب وآثاره، وإذا أضيف أثر إلى غيره فعلى التجوّز. أمّا إلى الحيوانات فلكونها محل الأثر بداعيةٍ وقدرة مخلوقتين فيها، فهي مختارة مع كونها مسخّرة.

وإذ[3] قد عرفت أن كلّ ما[4] لا يجب لا يوجد، فالأفعال الإرادية من الحيوان

---

١) فلكلّ: فلكل (؟)، صو، تر / ضبط النص قياسي.
٢) درّة التاج: + و
٣) إذ: إذا، صو
٤) كلّ ما: كلما، صو، تر

هو مجبور عليها لا محالة. وإن كانت صادرة بإرادته واختياره، فهو مختار في جبره، ومجبور في اختياره.

الفصل السابع
في عناية واجب الوجود بمخلوقاته
ورحمته لهم وحكمته في إيجادهم[1]

قد اتّضح لك ممّا سلف بيانه: أنّ واجب الوجود لا يفعل لغرض، وأنّ العلل العالية لا تفعل فعلاً لأجل السافل، ولا سبيل إلى إنكار الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات، ممّا لا يصدر ذلك اتّفاقاً وعلى سبيل الجزاف.

كيفية صدور النظام الأحسن والأتمّ عن الواجب

فيجب أن يعلم أنّه كيف يمكن أن يصدر هذا النظام المشاهد والمعقول عن علله العالية؟ وليس ذلك إلّا لأنّ الأوّل ـ تعالى ـ عالم لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضٍ به على النحو الذي عرفته. فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيُفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً، على أتمّ تأدية إلى النظام بقدر ما يمكن، وذلك هو العناية[2] التي للباري بمخلوقاته.

إنّ عناية الواجب ليست بزائدة على ذاته

وتحقيق هذا أنّ ذات الواجب لمّا كانت هي الكمال المطلق، كان وجود الموجودات الصادرة عنه على أتمّ نظام وأحسن ترتيب. وأنت إذا أردت إحكام أمر، ثمّ طلبت النظام في إيجاد شيء، فإنّك تتصوّر أوّلاً نظاماً، ثمّ

---

١) قارن: *درّة التاج* ج ٥ / ٩٩

٢) العناية: الغاية، صو

تسوق[١] إليه الأمور؛ فيكون بالحقيقة مصدر تلك الأمور، هو النظام المتصوّر. فإذا كان الفاعل هو النظام المطلق، والكمال المحض من الواجب أن تكون الأمور الموجودة عنه بحيث لا مزيد عليها في الإحكام والنظام، فلهذا لا يصحّ صدورها على نظام آخر، فإنّ جميع النظام يكون دونه. ولمّا لم يزد علم الواجب بذاته على ذاته، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات، فلا يمكن تقدّم علمه بلوازمه عليها. ولو تقدّم علمه بمعلوله على لزومه عنه، لما كانت ذاته مفيدة للوازم بمجرّدها. بل هي مع العلم؛ فالمبدأ الأوّل لا تزيد عنايته على ذاته، وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها. ومتى قيل: إنّ عنايته زائدة على ذاته، فكذلك[٢] إنّما تصدق بنوع من الاعتبار لا بالحقيقة. وكذا إذا قيل علمه هو سبب وجود الأشياء عنه.

لا نظام أتمّ من هذا العالم

وإذا كانت العقول لازمة عن الخير المطلق ومن مقتضاه، وكانت الأفلاك صادرة عنه أيضاً، ومتشبّهة في حركاتها به، وكانت الأمور التي تحت الأفلاك نظامها يتعلّق بحركات الأفلاك التي هي أفضل الحركات، فيجب أن يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة أيضاً على أتمّ ما يمكن أن يكون وأفضله، لا نظام أتمّ منه.

وإنّه ليس في الموجودات أمر بالاتّفاق، بل كلّه:

إمّا طبيعي بحسب ذاته، كحركة الحجر إلى أسفل؛

وإمّا طبيعي بالقياس إلى الكلّ وإن لم يكن طبيعياً بالقياس إلى ذاته.

ومن اعتبر آثار العناية في جملة العالم وفي أجزائه، لوجد منها ما يفضي[٣] منه آخر العجب. وعلى أنّه لا سبيل للإنسان إلى معرفة جميع ذلك في أحوال نفسه وبدنه، فضلاً عن معرفته فيما عداه من جمل العالم وتفاصيله.

---

١) تسوق: شوق (؟)، صو
٢) فكذلك: فذلك، صو
٣) يفضي: يقضى، تر

ولو فكّر الإنسان في منافع أعضائه ووضعها وترتيبها وما فيها من القوىٰ وسريان آثارها في البدن وحفظ الشخص والنوع بها، لرأي من ذلك ما تبهره عجائبه؛ وكان يظهر له كونه عاجزاً عن الإحاطة به، أو الاطلاع على أكثره. وإذا كان عجزه عن حال نفسه وبدنه هذا العجز، فكيف لا يعجز عن الاطلاع على جميع عجائب ما في عالم الكون والفساد، وعالم الأفلاك الذي لايحيط علماً بوجود أكثره، فضلاً عمّا فيه من دقائق الحكمة ولطائف العناية!؟

وقد رأيتُ أن أذكر جملة من آثار عناية الباريْ بمخلوقاته، ليكون كالأنموذج لباقيها. فمن ذلك حال أعضاء الحيوان لا سيّما الإنسان.

خلقة العظام والربط

فإنّ الباريْ جل ثناؤه قدّر بلطيف حكمته أن جعل العظام دعائم أبدان الحيوانات وعمدها. ولما احتاج إلى الحركة في وقت، دون وقت وأن يتحرّك جزء من بدنه دون جزء، لم يجعل ما في بدنه عظماً واحداً، بل جعل فيه عظاماً كثيرة مشكلة بالأشكال الموافقة لما يراد منها.

ووصل ما يحتاج أن يتحرّك في بعض الأحوال معاً، وفي بعضها فرادىٰ بالرُبط النابتة[١] من أحد طرفَي العظم المتّصلة بالطرف الآخر.

وجعل لأحد طرفَي العظمين زوائد، وفي الآخر نقراً[٢] موافقة لدخول هذه الزوائد فيها. فصار للأعضاء من أجل المفاصل أن يتحرّك منها بعض دون بعض، ومن أجلّ الربط الواصلة بين العظام أن تتحرّك معاً كعظم واحد.

خلقة الدماغ والنخاع

[٣]وجعل الدماغ عنصر الحسّ والحركة الإرادية، وأنبت منه أعصاباً تتّصل بالأعضاء، فتعطيها ضروب الحسّ والحركة.

ولمّا كان أسافل البدن وما بعد عن الدماغ يحتاج أيضاً إلى حسّ وحركة

---

١) النابتة: الناطة، صو

٢) نقرا: نقراه، تر

٣) قارن: درّة التاج ج ٥ / ١٠٢

إرادية، أخرج من أسفل القحف[١] شيئاً من الدماغ، هو النخاع؛ وحصّنه لشرفه بخزر[٢] الظهر، كما حصّن الدماغ بالقحف، حتّى صار الدماغ بمنزلة عين وينبوع للحسّ والحركة، والنخاع بمنزلة نهر عظيم تجري منه، والأعصاب النابتة من النخاع بمنزلة جداول تأخذ من ذلك النهر. فالدماغ[٣] معدن الحواسّ الباطنة، وينبوع الحواسّ الظاهرة والحركة الإرادية.

خلقة القلب والرئة

والقلب هو معدن الروح والحرارة الغريزية، ومنه يكتسب سائر البدن ذلك بواسطة الشرائين. ولمّا كان القلب محتاجاً لبقائه على طباعه إلى نسيم هو أبرد منه، ليخرج ما قد سخّن في تجاويفه من الهواء[٤] سخونة مفرطة، خلق له آلات التنفّس، كالصدر والرئة،[٥] وجعل بينها وبين القلب وصل ومجاري ينفذ فيها ما يستنشق من الهواء.

خلقة الكبد وجهاز الدفع والتناسل

وجعل الكبد أصلاً ومولداً للأخلاط، ووصل منه العروق بالأعضاء لتسقي كلّ عضو، وتوزّع الدم وما يصحبه من سائر الأخلاط عليها بقدر حاجتها إليه، فيكون بذلك بقاء ما يبقى بحاله، ونموّ ما ينمي منها.

و لمّا كان ما يغتذي به ليس يستحيل عن آخره، بل يبقى منه فضل غير صالح للغذائية، لو بقي في البدن لأورث ضروباً من الأسقام، أعدّ لدفع ذلك الفضل وإخراجه آلات ومنافذ.

ولما ركّبت جثة الحيوان من أجسام متحلّلة غير دائمة البقاء والثبات، لم يمكن أن يبقى الشخص الواحد دائماً، فهيّأت آلات التناسل لبقاء نوعه بحاله.

والأفعال في الحيوان ثلاثة طبيعية، وحيوانية، ونفسانية.

---

١) القحف: العظم الذى فوق الدماغ

٢) الخزر: الفقار ويقال بالفارسية: مهره (أيضاً قارن: هامش *درّة التاج* ج ٥ / ١٠٢)

٣) فالدماغ: والدماغ، صو ٤) الهواء: الهوائية، تر

٥) الرئة: الردة، تر

والطبيعية[١] منها ما يكون به بقاء الشخص، ومنها ما يكون به بقاء النوع.

والأعضاء والآلات التي أعدّت للأفعال الطبيعية التي يكون بها بقاء الشخص الإنساني، وما يجري مجراه هي: الفم واللسان والأسنان والمري والمعدة والأمعاء والماساريقا والكبد والأوردة المتفرّعة من العرق النابت من محدّبها في جميع البدن، والمرارة والطحال والكليتان ومجاريها والمثانة ومجاري البول والصفاق والمراق والأعضاء.

والآلات التي أعدّت للأفعال الطبيعية التي بها يكون بقاء النوع الإنساني ونحوه هي: الأنثيان وأوعية المني ومجاريه من الذكور والإناث والذكر والرحم وعنقه والثديان.

وأمّا التي أعدّت للأفعال الحيوانية هي: القلب وأغشيته والشرائين والرئة والصدر والحجاب.

وأمّا المعدّة للأفعال النفسانية فهي: الدماغ وأمّاه والنخاع والأعصاب النابتة منها، والعضل والأوتار والعينان والأذنان والزائدتان الشبيهتان بحلمتي الثدي، وثقب المصافي[٢] والأنف واللسان، وجلدتا الكفّين وخصوصاً ما على الأنملة منها.

الأعضاء الرئيسة وخوادمها

وفي كلّ واحدة من هذه عضو واحد، هو الأصل والرئيس في ذلك الجنس، وسائر الأجزاء الباقية تابعة له وموافقة لفعله.

الكبد وخدامه

والكبد: هو رئيس آلات الغذاء، والمعدة أعدّت لهضم الطعام لتصيّره كيلوساً بمعونة ما يطيف بها من الأعضاء.

والأسنان لتصغير أجزاء الطعام وطحنه بمعونة اللسان لها على ذلك بتقليبه.

---

١) الطبيعية: الطبيعة، صو

٢) درّة التاج ج ٥ / ١٠٤: «مصفاتي» (المصفاتي)

والمعى[1] الدقاق والماساريقا[2]، لنفوذ عصارة الكيلوس وصفوه إلى الكبد.

والمرارة، لتنقية الدم المنطبخ في الكبد من فضل المرة الصفراء.

والطحال لتنقيته من فضل المرة السوداء.

و الكليتان لتنقيته من المائية المحتاج إليها بسبب نفوذ الغذاء في مسالك الكبد الضيّقة، المستغني عنها بعد ذلك.

والأوردة المتفرّعة من العرق الأجوف لاتّصال الدم إلى سائر الأعضاء الآخر.

والمثانة[3] والمعى[4] الغلاظ لقبول الفضلتين: الرطبة المائية- التي تصير في المثانة بولاً- واليابسة الأرضية التي تصير في المعى[5] برازاً، وينفضان[6] عن البدن من مجريهما بمعونة من عضل البطن بالعصر عليهما. وجعل اندفاع ما فضل من[7] المرارة إلى قعر المعدة والمعى[8] ليكسح بجذبه ما يجتمع فيها من فضول الهضوم، فيدفع عنها بذلك أذية تراكمها واجتماعه فيها.

وما فضل عن الطحال إلى فم المعدة ليشدّه بقبضه ويدغدغه بحموضته،[9] فيفتق بذلك الشهوة للطعام وينبّهها. وعضل المقعدة وعنق المثانة ليضبطها إلى وقت الإرادة. والصفاق وما ينبق[10] منه من أغشية آلات الغذاء، والمراق وضلوع الخلف لوقاية هذه الأعضاء وحفظها من كثرة الآفات الواردة عليها من الخارج.

---

١) المعى: المعا، صو، تر / ضبط النصّ قياسي
٢) الماساريقا: الماسارها، صو، تر / ضبط النص قياسي
٣) المثانة: للثابة (؟)، صو
٤) المعى: المعا، صو، تر / ضبط النصّ قياسي
٥) المعى: المعا، صو، تر / ضبط النصّ قياسي
٦) يُنفض: يُبعد / *درّة التاج* ج ٥ / ١٠٤: «تفصيل» (يفصّلان)، وهو تصحيف
٧) من: عن، صو
٨) المعى: المعا، صو، تر / ضبط النصّ قياسي
٩) درة التاج ج ٥/١٠٥: «به عفوصتى» (بعفوصته)
١٠) ينبق: يظهر / *درّة التاج* ج ٥ / ١٠٥: «برسته است» / وهو غير صحيح

الأنثيان وخدّامها

والأنثيان هما العضو الرئيس في آلات التناسل.

والرحم لتوليد الجنين.

والثديان لتربيته بإعداد اللبن الذي هو غذاؤه.

القلب وخدّامها

والقلب هو العضو الرئيس في آلات الحياة، بل هو الرئيس المطلق، لأنّه ينبوع الحارّ الغريزي الذي به تكون حياة سائر الأعضاء، أعني اغتذاها ونموّها واستعدادها لقبول الحسّ والحركة الإرادية.

وما يحيط به من الأغشية وأضلاع الصدر لحفظه ووقايته.

والشرائين النابتة منه لتؤدّي الحارّ الغريزي، وتوزّعه على سائر الأعضاء.

والحجاب وعضل الصدر والرئة لتورد عليه بالانبساط هواء بارد، يعدّل التهاب[1] حرارته واشتعالها، ويخرج عنه بانقباضها البخار الدخاني الموذي له.

الرئة وخدّامها

والرئة مع ذلك تعدّ له من الهواء ما يتروّح به إذا اضطرّه سبب لإمساك النفس، كالغوص في الماء، ونتن الهواء، والتصويت الطويل.

واللهاة لتكسّر[2] برد الهواء، لئلّا يقرع الرئة فجأة، ويردّ[3] ما يخالطه من الغبار ونحوه عنها.

الدماغ وخدّامه

والدماغ، هو العضو الرئيس في الآلات النفسانية، لأنّه أصل القوى الحاسّة والمتحرّكة بالإرادة. وأمّاه، لوقايته من إذى صلابة العظام المطيفة به.

وتلك العظام و[4] ما يطيف بها تقيه من إذى كثير من الواردات عليه من خارج.

والأم الرقيقة من أمّيه مع وقايتها له تربط العروق الساكنة والضاربة الصائرة إليه، لتوصل إليه الغذاء. والحارّ الغريزي يحفظ أوضاعها، بانتساجها

١) التهاب: التهان، صو
٢) لتكسر: لتكبر، صو
٣) يرد: برد(؟)، صو
٤) درّة التاج: ـ و

فيها.

والنخاع[١] كخليفته ووزيره فيما ينبت منه من الأعصاب الواصلة إلى الأعضاء البعيدة منه، لما يخشى من فساد حالها. بطول المسافة بين تلك الأعضاء وبينه، لو كانت نابتة منه نفسه دون واسطة، و[٢] لما تدعو إليه الحاجة من زيادة صلابتها عمّا ينبت منه.

والأعصاب النابتة منه ومن النخاع ليؤدّي عنه نفسه. وبواسطة النخاع، قوى[٣] الإحساس الظاهرة والتحريك الإرادي إلى سائر الأعضاء المعدّة لقبولها.

وآلات الحواسّ الخمس الظاهرة لتؤدّي إليه آثار محسوساتها وصورها، فتجتمع في الحسّ المشترك، وترتسم في التخيّل بعد غيبتها عن الحواسّ، وتتصرّف فيها القوّة المفكّرة، وتتطرّق منها إلى معرفة أمور أُخَر من أمور الصناعات والعلوم، وتحفظها بالقوّة الحافظة.

وثقب العظام الشبيهة بالمصافي[٤] التي بينه وبين المنخرين، لتنسّم[٥] الهواء ودفع فضوله الغليظة الأرضية.

أعضاء البدن

وأعضاء البدن: إمّا كبار، كالعينين واليدين؛ وإمّا صغار كالظفر من اليد، والغشاء الملتحم من العين.

فالكبار أعدّت لفعل فعل من أفعال الحيوان، كالعينين للأبصار، واليدين للإمساك.

والصغار هي أجزاء عضو عضو من أعضائه الكبار، وجعلت على ما هي عليه بالطبع من الهيئات والمقادير والأحوال والأوضاع. وقوام الجوهر من

١) النخاع: البخاع (؟)، صو (وهكذا ساير الموارد)

٢) و: ـ، صو ٣) هكذا في النسخ

٤) درّة التاج ج ٥ / ١٠٧: «به مصفاة» (بالمصفاة) / وهامشها يوافق نصّنا

٥) التنسّم: التنفّس

أجل فعل العضو التي هي أجزاؤه، وكلّها مترافدة[١] لاستتمام ذلك الفعل، كطبقات العين ورطوباتها وسائر أجزائها. فإنّ منها ما يكون به الإبصار، كالرطوبة الجليدية؛ ومنها ما يجود به الإبصار وتكمل به فضيلته، كالغشاء العنبي؛ ومنها ما يحفظ هذه ويوقيها، كالغشاء الملتحم؛ ومنها ما له فوائد أخرى يطول شرحها.

وفي هيئات الأعضاء وأوضاعها حكم عجيبة، لو ذكرتها لطال الكتاب، وكذلك في أفعال الأعضاء وقواها.

واعتبر وضع الكفّ والأصابع وكون الإبهام في غير سمتها، وتفاوت الأربع غيره في الطول وترتيبها في صفّ واحد، إذ بهذا الترتيب صلحت اليد للقبض والإعطاء؛ فإن بسطها كانت له طبقاً، يضع عليه ما يريده؛ وإن جمعها كانت آلة للضرب؛ وإن ضمّها ضمّاً غير تامّ كانت مغرفة[٢] له؛ وإن بسطها وضمّ أصابعها كانت مجرفة[٣] له.

ثمّ خلق الأظافر على رؤوسها زينة للأنامل، ودعاماً[٤] لها من ورائها، وليلتقط بها الأشياء الصغار التي لا تتناولها الأنامل، وليحكّ بها بدنه عند الحاجة، إذ لا يقوم أحد مقامه في حكّ بدنه.

وكذا هيئة الأسنان[٥] وكون الثنايا والرباعيات تماسّ ويلاقي بعضها بعضاً في حالة العضّ على الأشياء بجذب[٦] الفكّ إلى قدّام، ورجوعها إلى مكانها عند المضغ والطحن. وكون أصول الأضراس أكثر من أصول سائر الأسنان بحسب

---

١) درّة *التاج* ج ٥ / ١٠٧: «متعاون» (متعاونة)
٢) درّة *التاج* ج ٥ / ١٠٨: «أبواب» (الأبواب)
٣) راجع هامش: درّة *التاج* ج ٥ / ١٠٨: المجرفة على وزن المِكنسة، الآلة التي يؤخذ بها الطين والثلج
٤) دعاماً: عماداً، صمو، تر / ضبط النصّ قياسي ويوافق درّة *التاج* ج ٥/ ١٠٨
٥) الأسنان: الإنسان، صمو
٦) بجذب: بحذب، صمو، تر / درّة *التاج* ج ٥/ ١٠٨: بحدب

شدّة عملها ودوامه؛ وما في العلوّ منها أصوله أكثر لتعلّقه.

ثمّ أنظر كيف ينحفظ الغذاء الرطب واليابس في المعدة إلى حين انهضامه الهضم المتعلّق بالمعدة. فإذا تمّ ذلك الانهضام، انفتح البوّاب[1] الذي في أسفل المعدة، فخرج ما فيها إلى المعىٰ.

وقد خلق أعضاء كلّ حيوان بحسب ما يوافق طباعه. كالمخالب والأنياب للمفترس، وآلات السباحة للسابح الذي مسكنه الماء، وعلى هذا سائرها. وكلّ ذلك من نطفة داخل الرحم.

آثار عناية الواجب في صغار الحيوانات والنباتات

وهذا الذي قد ذكرتُه هو قطرة من بحر منافع الأعضاء وما فيها، وفي أفعالها من عجائب الحكم، ونعم اللّه تعالى خارجة عن حصرنا وإحصائنا.

وليس ذلك مخصوصاً بالحيوان الكبير والمتوسّط، بل الحيوانات الصغار أيضاً كالنمل والبعوض فإنّ فيها من آثار عناية الباريْ عزّ وعلا في خلقتها وإلهامها مصالحها، ما لا يكاد أن يغفل عنه إلّا البليد.

أُنظر إلى خرطوم البقّة، كيف يجتذب به الدمّ من البشرة لغذائها، وكيف قد ألهمت أن تغيصه في الجلد واللحم، وتمتصّ به الدمّ الموافق لها. وكيف قد خلق فيه مع لينه قوّة يتمكّن بها من الغوص في البشرة الجاسية[2].

وأُنظر إلى العنكبوت وتسديته ما يصطاد به الذباب بالحيلة اللطيفة والإلهام العجيب.

ومن آثار العناية في النبات ما يرى من عرقه الناشب في الأرض، لاجتذاب الماء من أعماقها، مخلوطاً بما يجري عليه وينجذب منه[3] من لطائف الأرض في انجذابه وسيلانه حتّى يصير غذاء له. ثمّ يحمله إلى الساق الواحد الذي كأرض فوق الأرض، بل يصير واسطة بين النبات وبين الأرض، حتّى

---

١) درّة التاج ج ٥ / ١٠٨: «أبواب» (الأبواب)
٢) الجاسية: الصلبة
٣) منه: معه، صو

نقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض إلى الجوّ الذي يلقاه فيه الهواء المنضج الملطّف، ثمّ تتفرّق الأغصان في الجهات، حتّى لا تتزاحم الثمار، وتكثّر بقدر كثرة المادّة التي تحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه الغائرة. فعرقها ناشب في الأرض لأخذ المادّة الجسمانية، وفرعها صاعد في الجوّ لاستمداد القوىٰ الروحانية، فيعيش هذا بإمداد هذا، وهذا بإمداد ذاك. أحدهما بالروح الهوائية النارية، والآخر بالمادّة المائية الأرضية، ويجتمع لهما معاً بذلك قبول القوىٰ الفعّالة السماوية؛ حتّى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى، وتجفّ العروق الناشبة في الأرض السفلى مع بقاء المادّة عندها، كما يموت القلب بانقطاع العروق الممدّة أيضاً. ولا يعرف أحدهما مصلحته بالآخر.

وكذلك ترى الأشخاص للأنواع مسخّرة في الإيلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات، من غير أن يعرف من المسخّر؟ وكذلك أيضاً باللذة الموجودة في حركة الجماع للذكر في الإعطاء، وللأنثى في القبول.

وقد أودع في النبات منافع كثيرة وطبائع غريبة وخواص عجيبة ظاهرة في بدن الإنسان وفي غيره، يعرف بعض ذلك من كتب الطبّ وغيرها.

لمّية استقامة رأس الإنسان

ولمّا كان النبات غير متنفّس كان منكوس الرأس، وهو أصله الذي في الأرض، وإذا قطع بطلت قواه. والحيوان غير الناطق لما كان أتمّ منه، كان رأسه من التنكّس[1] إلى التوسّط، ولكنّه ما استقام. والإنسان لما فضل عليهما صار رأسه إلى السماء وانتصبت قامته. فهو لا يعطي الأشياء من الكمالات إلّا بحسب ما يلائمها.

عنايته تعالى في الحوادث الجوّية

ومن العناية تصريف الرياح وسوق السحب بها، إلى المواضع النائية[2] عن

١) التنكّس: التنكيس، صو
٢) النائية: البعيدة

مواضع ارتقائها. ونزول الغيث الذي ينتفع به النبات والحيوان. وإذا اعتبرت سائر حوادث الجوّ وما يتكوّن في الأرض وتحتها، لم تجده خالياً من حكمة بالغة ونفع عظيم.

و كذلك إذا نظرت إلى البحار وعظمها، وما يتكوّن فيها.

عنايته تعالى في حركة القوّة الى الفعل

ومن عناية الباري ـ جلّت عظمته ـ أنّ المادّة لما امتنع قبولها لصورتين معاً، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميلها بإخراج ما فيها بالقوّة من قبول الصور إلى الفعل، قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الأمور من القوّة إلى الفعل واحد بعد واحد، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادّها، والمادّة كاملة بها.[1] ولمّا لم يكن لتجدّد الفيض بدّ من تجدّد أمر مّا، وجدت أشخاص علوية دائرة لأغراض علوية يتبعها استعداد غير متناهٍ،[2] ينضمّ إلى الفاعل غير متناهي الفعل، وقابل غير متناهي القبول؛ فلا يزال الخير راشحاً أزلاً وأبداً، ويحصل الفيض على كلّ قابل بحسب استعداده.

عنايته تعالى في تحرّك الأجرام النيّرة

وممّا اقتضته العناية الإلهية أن جعلت الأجرام النيّرة من السمائيات متحرّكة غير ثابتة، ولو ثبتت لأثرت بإفراط وتفريط، وأحرقت كلّ ما يدوم مقابلتها له، ولم يلحق أثرها غيره. ولو كانت الأفلاك كلّها نيّرة، لأحرقت بالشعاع ما دونها. ولو عريت كلّها عن النور، لعمّت الظلمة كلّ ما في عالم الكون والفساد. ولو تحرّكت السماويات حركة واحدة للازمت دائرة، ولم يصل أثر الشعاع إلى نواحيها.

عنايته تعالى في إيجاد الفصول

فالحكمة الربانية أوجبت أن تكون لها حركة سريعة، وحركة أخرى أبطأ

---

١) قارن: *شرح الإشارات* ج ٣١٨/٣ لصريح العبارات «كان الجود الإلهي... كاملة بها» وأيضاً فليقارن: *مائة كلمة* لابن ميثم البحراني ج ١٨١/١، *والأسفار الأربعة* ج ٧٥/٧ مع اختلاف يسير

٢) متناه: متناهي، صمو، تر / ضبط النص قياسي

منها، أو حركات أخرى كذلك لكلّ فلك من الأفلاك التي نعرفها. وبالحركة التي هي أبطأ تميل الأجرام النيّرة إلى جانبي الجنوب والشمال، ولولا هذا الميل لتشابهت فصول السنة في الحرّ[1] والبرد[2] دائماً دائماً، في جميع المواضع من الأرض.

عظمة السماوات وعنايته تعالى فيها

وما من كوكب من الكواكب إلّا ولله تعالى حكم كبيرة في خلقه، ثمّ في مقداره وشكله ولونه ووضعه من غيره. وقس ذلك بأعضاء بدنك، إذ ما من جزء إلّا وفيه حكمة بل حِكَم كثيرة. وأمر السماء أعظم، بل لا نسبة لعالم الأرض إلى عالم السماء، لا في كبر جسمه ولا في كثرة معانيه. وعجائب السماوات والأرض يطول الكلام في استقصاء ما نعرفه منها، فكيف ما لا نعرفه! هذا مع أنّ القدر الذي نعرفه منها هو من القلّة والحقارة بالقياس إلى ما نجهله، بحيث لا نسبة لأحدهما إلى الآخر يعتدّ بها. واعتبر في ذلك بنسبة بدنك إلى عالم العناصر، ونسبة العنصريات إلى الجرم المحيط بكلّ الأجرام، ونسبة جرم الكلّ إلى نفس الكلّ، ونسبتها إلى عالم العقول، لا سيّما العقل الأوّل منها.

وأنظر كيف نسبة ذلك أجمع إلى جناب الكبرياء، أعني: القيّوم الواجب لذاته. وكلّ ما هو أدون من هذه فهو منطوٍ في قهر الأعلى منه. فالأجسام العنصرية منطوية في قهر الأجسام السمائية، وجميع الأجسام منطوية في قهر النفوس المنطوية في قهر العقول، والجميع منطوٍ في قهر القيّوم الواجب الوجود. والكلّ متلاشٍ في جبروته وعظمته، مشمول من جهة حكمته وعنايته بنظام واحد حكمي، يربط بعضه ببعض، وينقسم في أقسامه، ويتجزّأ في أجزائه على وفق انقسامها وتجزّئها كلّياً في الكلّي، وجنسياً في الأجناس، ونوعياً في الأنواع وأنواع الأنواع، حتّى انتهى إلى الأصناف والأشخاص وأجزاء الأجزاء، وينتهي في الدقّة إلى ما يعجزنا معشر البشر معرفته، كما جلّ، إلى أن أبهرتنا

١) الحر: الجر، صو ٢) البرد: البردد، تر

عظمته.

وحدة صانع العالم

ومن هذا الارتباط الحكمي في أجزاء العالم، استدللنا على وحدة صانعه ومدبّره الذي يسوق[١] المبادئ إلى غاياتها، والأوائل إلى نهاياتها، ويجمع بينها على وجه يستبقي بعضها ببعض، وينتفع جزء منها بآخر؛ فإنّ خالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة. والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية[٢] والأرضية، هو واحد في السماء والأرض.

فذلك الواحد هو مدبّر الكلّ، وهو معلّم المتعلّمين بأسرهم، ومسدّد أفعال الفاعلين جميعهم، لا إله غيره.

وما في العالم من النظام والإتقان يدلّ على أن لا خير في الإمكان إلّا ويتعلّق به علم الخالق الواحد، وإرادته وقدرته وجوده تقتضي إيجاده أوّلاً[٣]. ولا شرّ في الإمكان إلّا ويتعلّق به علمه ورحمته تقتضي دفعه. فلو أمكن وجود عوالم كثيرة، لكانت كلّها من خلقه.

ولا يمكن وجود آله آخر، وإلّا لزم التمانع والتعارض الممتنعين. وهذا ممّا تثبت به وحدانية الصانع تعالى، ولو أمكن أكثر من واجب واحد، فكيف وذلك غير ممكن على ما سبق بيانه.

وقد سبق في مباحث النفس وغيرها، ذكر كثير ممّا يستدلّ به على عناية الباريْ ـ جلّت عظمته ـ ولا يمكن نسبة هذه العناية والحكمة إلى واسطة من غير أن تنسب إليه، فإنّ موجد الأثر المحكم أبلغ في الإحكام من أثره. ولا بدّ من الانتهاء إلى الموجد المحيط علمه، الكامل[٤] قدرته، البالغة حكمته، وهو الإله تعالى.

---

١) يسوق: يشوق، صو

٢) هكذا في النسخ / والظاهر: «السمائية» مطابقاً لما قبله

٣) أوّلاً: ـ، تر؛ ولا، صو

٤) الكامل: الكاملة، صو

إنّ الشرّ داخل في القضاء الإلهي

والشرّ الذي في العالم لا يقدح في عناية الواجب وإن كان داخلاً في القضاء الإلهي. فإنّ من الأحوال ما لا علّة مستقلّة لها، ولا هي بجعل جاعل مغاير لفاعل الماهيات التي تنسب تلك الأحوال إليها. فإنّه من المعلوم أنّ الماهيات الممكنة ليس لها في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب، ولا في حاجتها إلى علّة لوجودها سبب، ولا لكون المتضادّين متمانعين في الوجود علّة، ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته أو نقصانه عن رتبته علّة. وكذا كون[1] النار محرقة، وكون القطن قابلاً لأن يحترق بها، فإنّ كلّ ذلك من مقوّمات الماهيات، وطبيعة الإمكان أو من لوازمها. ومثله كون إحدى غايات بعض الموجودات مضرّة ببعض آخر منها، أو مفسدة لها. كما أنّ غاية القوّة الغضبية مضرّة بالعقل، وإن كانت خيراً بحسب تلك القوّة.

تحقيق في الشرّ وحقيقته

وقد عرفت كيفية لزوم الضرورات للغايات، وكلّ ما وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوّة، فلا يلحقه شرّ. فإنّ الشرّ هو عدم وجود، أو عدم كمال وجود، فليس[2] هو أمراً وجودياً، بل هو عدمي.

ولو كان وجودياً لكان إمّا شرّاً لنفسه، أو لغيره.

فإن كان لغيره: فإمّا لأنّه يعدم ذلك الغير، أو بعض كمالاته، أو لا لأنّه يعدم ذلك.

فإن أعدم، فليس الشرّ إلّا عدم ذلك الشيء، أو ما هو كمال له.

وإن لم يعدم، فلا يتصوّر أن يكون شرّا لما فرض أنّه شرّ له، لأنّا نعلم أن ما لايخلّ بذات شيء ولا بوجود كمال لشيء كيف كان، فإنّ وجوده لا يستضرّ به ذلك الشيء.

وإن كان شرّاً لنفسه، فهو باطل أيضاً، لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدم

---

١) درّة التاج ج ٥ / ١١٤: «و اين چون كون» (و هذا ككون)

٢) فليس: وليس، تر

نفسه، ولا عدم شيء ممّا يكمله. ولو اقتضى ذلك لكان الشرّ هو ذلك العدم لا هو؛ على[1] أنّ اقتضاء ذلك غير معقول؛ فإن الأشياء طالبة بطباعها لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات.

وإذا بطل على تقدير وجوده أن يكون شرّاً لغيره أو لذاته، فليس بشرّ أصلاً. فلو كان موجوداً لما كان شراً، فهو إذاً عدمي منبعه الإمكان والعدم لا غير. لأنّه لا يعرض إلّا لما[2] بالقوّة. وما بالقوّة فلا ينفكّ عن الإمكان والعدم، من حيث هو بالقوّة.

إنّ الشرّ بالقياس هو خير، ومقضيّ بالعرض

وما هو شرّ بالقياس إلى بعض الأمور فليس يخلو من خير. يعلم ذلك من لزومه عن الخير المطلق. فالخير مَقضيّ بالذات، والشرّ مَقضيّ[3] بالعرض، وليس إذا كان شيء بالقياس إلى أمر شراً فهو شرّ في نظام الكلّ، ولا بالقياس إلى الكلّ. والشخص وإن كان بالنسبة إلى شخص آخر ناقصاً، فهو في ذاته كامل، وكذلك النوع إذا كان ناقصاً بالقياس إلى نوع آخر. والظلم وإن كان شرّاً فهو بالقياس إلى القوّة الغضبية خير.

إنّ العالم لا يخلو من شرّ

وليس يمكن تنزيه هذه الخيرات وأمثالها عن الشرور، فإنّ الخير المبرّأ عن الشر وإن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجودٍ وجودٍ، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد كذلك وأوجد ما أمكن أن يوجد غير خالٍ من الشرّ. ولو لم يوجد هذا الثاني، لكان الشرّ أعظم، فإنّ وجود هذا النمط لا يخلو من خير. وإنّما الشرّ الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلّله. فلو كان كلّه معدوماً، لكان أولى بأن يكون شرّاً.

ولو وجدت الأمور كلّها بريئة من الشرّ وعلى حالة واحدة وصفة واحدة،

---

١) درّة التاج ج ٥ / ١١٥: «يا» (أو) / وهو تصحيف
٢) درّة التاج ج ٥ / ١١٥: «الا خيرى» (الّا خيراً) / وهو تصحيف، ونصّنا يوافق هامشها
٣) درّة التاج ج ٥ / ١١٥ - ١١٦: «مقتضى... مقتضى» / وهو تصحيف ونصّنا يوافق هامشها

لكانت الماهيات واحدة، ولم يكن نقصانها عن مرتبة «الأوّل» ـ تعالى ـ متفاوتاً.

وكما أنّ ماهيات الأنواع تتفاوت في ذلك، فكذلك ماهيات الأشخاص التي تحت الأنواع. والنوع المفسد للإنسان مثلاً، هو في ذاته كامل، وإنّما يعدّه من الشرور من يظنّ خلق العالم إنّما هو لأجل الإنسان، لا غير، وليس كذا.

ولمّا وجب وصول بعض الأجسام الكائنة الفاسدة إلى بعض، حتّى يحصل المزاج، لزم أن يفسد بعضها بعضاً، وذلك كوصول النار إلى ثوب إنسان، فتحرقه، فمن المحال أن تكون النار ناراً والثوب ثوباً. وهذا النظام الفاصل هذا النظام، ثمّ يصل إليه، فلا يحترق، ومحال أن لا يكون للنار وصول إلى الثوب، تحت هذه الحركات التي هي أفضل أنواع الحركات. فمثل هذا الشرّ بالضرورة، من لوازم الغاية، ويمتنع أن يكون مقتضى جميع الحركات واحداً، بل مقتضى كلّ حركة غير مقتضى الأخرى، فيكون مقتضى واحدة موافقاً، ومقتضى الأخرى غير موافق. فلهذا وجب أن تكون الأمور المنسوبة إلى الشرّ موجودة في هذا النظام وكلّه حكمة وخير.

ولمّا لم يكن بدّ في وجود الإنسان من وجود قواه المتضادّة ـ ولم يمكن تعادلها حتّى لا يغلب أحدها الآخر، وإلّا كانت الأشخاص واحدة ـ وجب من ذلك أن تتأدّى أحوال بعض الناس إلى أن يقع لهم عقد ضارّ في المعاد وفي الحقّ، أو فرط شهوة أو غضب ضارّين لذلك الإنسان ولغيره.

ولانجد شيئاً ممّا يقال له شرّ من الأفعال إلّا وهو كمال لسببه الفاعل: وعسى أنّه شرّ بقياس القابل أو بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادّة. والشرّ الذي سببه النقصان والقصور[1] واقع في الجبلّة، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء، وليس هو لأنّ فاعلاً فعله، بل لأنّ الفاعل لم يفعله،

---

١) القصور: قصور، تر

فلا ينسب إلى الواجب إلّا بالعرض.

إنّ الشرّ المحض والغالب والمتساوي لا يوجد

وأمّا الشرور المتّصلة بالخيرات فأقلّية. ولا يوجد ما كلّه شرّ، ولا ما يغلب شرّه، أو يكون الخير والشرّ فيه متساويين.

ولا يوجد الشرّ إلّا في عالم الكون والفساد، لأجل التضادّ الضروري. ولو كان عالم الكون والفساد كلّه شرّاً، لكان شيئاً قليلاً غير معتدّ به بالنسبة الىالوجود. فكيف والسلامة فيه غالبة! إذ لا توجد هذه الشرور إلّا في حقّ الحيوانات، وهي أقلّ ما في الأرض. والذي لا يسلم منها فإنّه في أكثر أحواله يسلم. وإنّما يستضرّ في بعض الأحوال وفي بعض الصفات، لا في الكلّ. والمرض والألم، وإن كانا كثيرين، إلّا أن الصحّة والسلامة أكثر. فالخير غالب والشرّ نادر.

إنّ أهل النجاة في الآخرة يغلب على غيرهم

وكما أنّ حال الأبدان على أقسام ثلاثة:

بالغة في الكمال،

ومتوسّطة على مراتب مختلفة،

وشديدة النزول، فكذلك أحوال النفوس في الآخرة.

ولا شكّ أنّ المتوسّط غالب، والطرفان نادران. وإذا أضيف إلى الوسط، الطرف الفاضل، صار لأهل النجاة غلبة وافرة.

ومراتب الناس في الآخرة، كمراتبهم في الدنيا. ومراتب السعادات والشقاوات كثيرة.

والملكات الرديئة والهيئات المعدّة، هي بنفسها الموجبة للألم، كما يوجب النهم المرض لا لمنتقم من خارج، يؤثّر الأذى. ورحمة اللّه وسعت كلّ شيء.[1]

---

١) قارن: كريمة الأعراف / ١٥٦: «وَرَحْمَتي وَسِعَتْ كلَّ شيءٍ»

ومن علم أن مدبّر الدنيا والآخرة واحد، وأنّه غفور رحيم،[١] لطيف بعباده،[٢] متعطّف[٣] عليهم، وتأمّل ما أنعم به على الإنسان من صحّة البدن، وسلامة الأعضاء، ثمّ بعثه[٤] الأنبياء لهدايته، ثمّ خلق الأطعمة والأشربة والأدوية لأجله، وما ألهمه من التدبيرات المنجعة،[٥] والدعوات المستجابة، أوجب له ذلك التأمّل وثوقاً تامّاً، وطمأنينة تامة إلى سعة رحمة اللّه تعالى في الآخرة.

فأسألك اللّهمّ أن تجعلني من أهلها، وأن تنفعني بما علّمتني، وأن تجعله يوم القيامة حجّة لي، لا عليّ؛[٦] وأن تغفر[٧] لي خطيئتي يوم الدين،[٨] وأن تعصمني بنور هدايتك من ورطات المضلّين، وأن تبلغني درجات الصادقين المخلصين، وتوفّقني[٩] بجودك لما أكون به في دار الخلود من الآمنين، وبسعادة الأبد من الفائزين، وتدخلني في زمرة عبادك الصالحين، برحمتك يا أرحم الراحمين، ويا أكرم الأكرمين. والحمد للّه ربّ العالمين، وصلواته على ملائكته المقرّبين، وأنبيائه وأوليائه أجمعين، وخصوصاً على محمّد وآله[١٠] الطيّبين الطاهرين.[١١]

---

١) اقتباس من كريمة البقرة / ١٧٣: «إِنَّ اللّهَ غفورٌ رحيمٌ»

٢) اقتباس من كريمة الشورىٰ / ١٩: «اللّه لطيف بعباده»

٣) متعطّف: منعطف، صو ٤) بعثه: بعثة، تر، صو

٥) المنجعة: النافعة

٦) قارن: مصباح المتهجّد /٥٤: «انفعني بما علّمتني واجعله حجة لي لا عليّ».

٧) تغفر: يغفر، صو

٨) اقتباس من كريمة الشعراء /٨٢: «أن يغفرَ لي خطيئتي يومَ الدينِ»

٩) توفّقني: يوفّقني، صو ١٠) هذه العبارة تخالف تهوّده؟!

١١) درّة *التاج* ج ٥ / ١١٩: «و الحمد للّه رب العالمين والصلاة والسلام على خير الأولين والآخرين، محمد وآله الطيبين الطاهرين»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهارس:

- الفهرس التفصيلي
- الإشارات القرآنية و الحديثية
- الأعلام
- الفهرس الجامع للموضوعات والاصطلاحات
- بعض مصادر التحقّيق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس التفصيلي

الباب الأوّل

في آلة النظر المسمّاة بالمنطق

الباب الثاني
في الأمور العامّة للمفهومات كلّها

الباب الثالث

في أقسام الأعراض الوجودية والاعتبارية

الباب الرابع
في الأجسام الطبيعية ومقوّماتها وأحكامها

الباب الخامس

في النفوس وصفاتها وآثارها

الباب السادس

في العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني

الباب السابع

في واجب الوجود ووحدانيته ونعوت جلاله وكيفية فعله وعنايته

الاقتباسات
القرآنية والحديثية

الأعلام

الفهرس الجامع
للموضوعات و المصطلحات

(ل)

بعض مصادر التحقيق

أحوال النفس، ابن سينا، تحقيق احمد الفؤاد الاهواني، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة ١٣٧١ .

أرسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي،ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٧م .

أزلية النفس، ابن‌كمونة، تحقيق انسيه برخـواه، كـتابخانه و مـوزه و مـركز اسـناد مجلس شوراى اسلامى، طهران ١٣٨٦ش.

الأسفار الأربعة، صدرالدين محمّد الشيرازي، ٩ ج، المصطفوي، قم

أساس الاقتباس، خواجه نصيرالدين طوسي، تحقيق مدرس رضوي، ط ٢، جامعة طهران، طهران ١٣٦١ش.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا البغدادي، ٢ ج، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.

التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق مـرتضى مـطهري، ط ٢، جـامعة طـهران، طهران ١٣٧٥ش .

تلخيص مجمع الأدب في معجم الألقاب، ابن فوطي، ٤ ج، تحقيق مصطفى جواد، دمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥م

تلخيص المحصّل، (نقد المحصّل) الخواجه نصيرالدين الطوسى، تحقيق عبد اللّه نورانى، موسّسه مطالعات اسلامى، طهران ١٣٥٩ش.

التلويحات ← مصنّفات شيخ اشراق ج ١.

الجديد في الحكمة، سعد بن منصور بن كمونة، تحقيق حميد مـرعيد الكـبيسي، جامعة بغداد، بغداد ١٤٠٣.

الحوادث الجامعة، ابن فوطي، تحقيق محمد رضا شيبي، بغداد ١٣٥١.

دانشنامه ايران و اسلام، اشراف احسان يار شاطر، ج ١،بنگاه ترجمه ونشر كتاب، طهران ١٣٥٦ش .

دانش نامه علائى، ابن سينا، تحقيق محمد معين وسيد محمد مشكوة، ٣ ج، ط٢، دهخدا، طهران ١٣٥٣ش .
درّة التاج لغرة الدباج، قطب‌الدين الشيرازى، تحقيق محمد مشكاة، ٥ ج، وزارت فرهنگ، طهران ١٣١٧ـ ١٣٣٠ش.
الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني، ٢٦ ج، ط٣، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٣.
الرسائل، ابن سينا، بيدار، قم ١٤٠٠.
رسالة العشق ← الرسائل، ابن سينا
سير فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخري، ترجمه زير نظر نصرالله پورجوادي، نشر دانشگاهي، طهران ١٣٧٢ش .
شرح الإشارات و التنبيهات، خواجه نصيرالدين الطوسي، ٣ ج، ط٢، دفتر نشر كتاب، طهران ١٤٠٢.
شرح المنظومة، حاج ملا هادي سبزواري، الإسلامية، طهران (اوفست الطبع الحجري).
شرح النجاة، فخر الدين الإسفرايني، تحقيق حامد ناجي اصفهاني، جامعة طهران و منظمة مفاخر ايران، طهران ١٣٨٣ش.
الشفاء (الإلهيات)، ابن سينا، تحقيق الأب قنواتي، قاهره ١٣٨٠.
الشفاء (المنطق، الطبيعيات، الرياضيات، الموسيقي، المجسطي)، ابن سينا، مراجعة ابراهيم مدكور، مصر ١٣٨٠ .
صحاح اللغة، الجوهري، ٦ ج، دارالعلم للملائين، بيروت .
طبقات اعلام الشيعة (القرن السابع)، محمد محسن آقابزرگ طهرانى، تحقيق على نقى منزوى، جامعة طهران، طهران.
فيلسوفى يهودى از بغداد ← *A Jewish philosopher of Baghdad*
القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ١ ج ، دارالفكر، بيروت .
كشف الحجب الأستار عن اسماء الكتب، السيد إعجاز حسين النيسابوري الكنتورى، ط ٢، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم .
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٢ ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
كلمة التصوف، شهاب الدين السهروردي، تصحيح نجفقلي حبيبي، انجمن

حكمت و فلسفه، طهران ١٣٨٠ ش

لسان العرب، العلامة ابن منظور، ١٥ ج، نشرادب الحوزة، قم ١٤٠٥.

المباحثات، ابن سينا، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم ١٤١٣ .

المباحث المشرقية، فخرالدين الرازي، ٢ ج، ط ٢، مكتبة الأسدي، طهران (اوفست طبع حيدر آباد).

مجمع الأدب في معجم الألقاب، ابن فوطي، ٦ ج، تحقيق محمد الكاظم، طهران ١٤١٦.

المشارعات و المطارحات ـ مصنّفات شيخ اشراق ج ١.

مصنّفات شيخ اشراق، تصحيح و تحقيق هانرى كربن، ٣ ج، انجمن حكمت و فلسفه، طهران ١٣٥٦ش .

المعتبر في الحكمة، ابوالبركات البغدادى، ٣ ج، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٩٣٨م.

معجم المؤلّفين، عمر رضا كحالة، ١٣ ج، دار احياء التراث العربي، بيروت .

منطق الملخّص، فخرالدين الرازي، تحقيق احد فرامرز قراملكي و...، جامعة الإمام الصادق (ع)، ١٣٨١ش .

منطق و مباحث ألفاظ، إشراف مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو، طهران ١٣٥٥ش .

النجاة، ابن سينا، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، ط ٢، جامعة طهران، طهران ١٣٧٩ش.

هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، ٢ ج ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

Pourjavady, Reza & Sabine Schmidtke, *A Jewish philosopher of Baghdad*. Leiden 2006.

-------- Qutb al-Din al Shirazi's *Durrat al-Taj* and its sources. *Journal Asiatique* 292 i-ii (2004), pp.309-28.

Al-Kāshif

(al-Jadīd fī l-ḥikma)

Series on
Islamic Philosophy and Theology

Texts and Studies

8

ADVISORY BOARD

Gholam-Reza Aavani

Shahin Aavani

Wilferd Madelung

Nasrollah Pourjavady

Reza Pourjavady

Sabine Schmidtke

Mahmud Yousef Sani

Published by

Iranian Institute of Philosophy

&

Institute of Islamic Studies

Free University of Berlin

Al-Kāshif

(al-Jadīd fī l-ḥikma)

by

ᶜIzz al-Dawla Ibn Kammūna

(d. 683/1284)

Edited with an Introduction

by

Hamed Naji Isfahani

Iranian Institute of Philosophy

&

Institute of Islamic Studies

Free University of Berlin

Tehran 2008



Preface

The *Kitāb al-Kāshif* is the major independent work on philosophy by the Jewish philosopher ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284). The treatise, which later circulated under the titles *al-Kāshif* or *al-Jadīd fī l-ḥikma* or other similar titles as the author himself had not given any title to work, was completed on 19 Dhu l-Qaʿda 676/13 April 1278 when Ibn Kammūna had already established himself as a philosopher. A decade earlier he had written his commentary on Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī's *Kitāb al-Talwīḥāt*, which soon became very popular and may account for Ibn Kammūna's receiving the patronage of the family of the *ṣāḥib dīwān*, Shams al-Dīn al-Juwaynī (d. 683/1284). He dedicated the *Kitāb al-Kāshif* to Dawlatshāh b. Sanjar al-Ṣāḥibī (fl. 724/1324), upon whose request he had composed it, and states in the introduction that the work was written with the latter's encouragement, in his company and with his helpful remarks. This suggests that Dawlatshāh, a government official who probably held a high position in Baghdad, had been a student of Ibn

Kammūna. As is indicated by the number of extant manuscripts,[1] the work was widely received among later Muslim philosophers. Its impact was also indirect as Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) incorporated a Persian translation of the text (not including some chapters on logic) into his *Durrat al-tāj*.[2] Moreover, the *Kitāb al-Kāshif* was also known to later Jewish philosophers. This is indicated by quotations from the *Kitāb al-Kāshif* in a super-commentary on a commentary on Maimonides' *Mishneh Tōrāh* by David ben Joshua, a late descendant of Maimonides active circa 1335-1410 C.E.

An *editio princeps* of the *Kāshif* was prepared by Ḥamīd Marʿīd al-Kabīsī and was published in 1982 in Baghdad on the basis of MSS Ahmed III 3234 and Köprülü 1612/7. Because of the careless manner in which it was produced, this publication is of little use to modern scholarship. The present new edition of the *Kāshif* by Ḥāmid Nājī Iṣfahānī is based on the following manuscripts: (i) Majlis 1939, which was copied in the 7th/13th century and later on came into the possession of the renowned jurisprudent and philosopher of the Safavid period, Muḥammad Bāqir Sabzawārī (d. 1090/1679), among others; (ii) Fātih 3141/1, which was copied by Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's student Tāj al-Dīn al-Kirmānī;[3] (iii)

---

[1] See R. Pourjavady/S. Schmidtke: *A Jewish Philosopher of Baghdad. ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna and His Writings*. Leiden 2006, pp. 89-91 for a detailed description of the eleven known manuscripts of the text.

[2] See Pourjavady/Schmidtke in: *Journal Asiatique* 292/2004/309-28.

[3] See Pourjavady/Schmidtke in: *Studia Iranica* 36/2007/279-301.

Ayasofya 2446/1, which was copied by al-Ḥasan al-Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Simnānī from the autograph and was completed in Rabīʿ II 731/January-February 1331; (iv) Ayasofya 2447/3, which was copied at the end of the 9th/15th century; (v) Majlis 1938, which was copied in the 11th/17th or 12th/18th century; (vi) Mishkāt 248, which was copied by Mīrzā Yad Allāh Naẓar Pāk Kajūrī and was completed in 1351/1932. In addition, the editor has consulted several manuscripts of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Persian translation of the work in his *Durrat al-tāj*.

Special thanks are due to the Alexander von Humboldt-Foundation for having granted Hamed Naji Isfahani a Georg Foster Research Fellowship, which allowed him to spend the academic year 2005-06 in Berlin, where most of the editorial work was carried out.

Sabine Schmidtke

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com رابط بديل